

هنري لوفيفر

ماركس وعلم الاجتماع

ترجمة: بدر الدين فاهم الرفاعي



هنري لوفيفر

ماركس
و
علم الاجتماع

By: @SA9BB55

ترجمة
بدر الدين قاسم الرفاعي

دمشق
١٩٧١

منشورات وزارة الثقافة

المنوان الأصلي الكتاب

Henri Lefebvre

Sociologie de Marx

P. U. F.

Paris 1966

الفصل الأول

التفكير الماركسي وعلم الاجتماع

سنظم هذه الدراسة المقتضية في نطاق ماسميناه في بحث آخر : قراءة جديدة في مؤلفات ماركس^(١) . لانتلمس فيها وجهاً من وجوه التأويل ، بل هي وضع للأمور في نهاها وتصويب جعله ضرورياً النمو المتناقض بين فكر ماركس والعالم الحديث .

فلنحدد بحثنا الراهن ضمن هذا التسديد وهذا المنظور ، ولندكر القراء بالحرارة الجدلية بين الواقع والحقيقة . ونحن إذ نبدأ بهذه التذكرة ، لسوف نعود فنلقاها ثانية في نتائجنا ، واثناء الطريق نكون قد استقصينا الفرضيات وتوسعنا في الموضوعات :

آ - إن الدين بوصفه أمراً واقعاً ، يعتر على حقيقته في الفلسفة . وهذا بعض أول الأمر ان الفلسفة تأتي بتقدجنري للدين ، ومن ثم تستخلص ماهيته ، وهي ضياع الكائن الانساني ضياعاً اصلياً واساسياً ، هو مصدر لكل ضياع آخر . وأخيراً تستطيع الفلسفة ان توضح لنا نشأة الدين . ولم تظهر هذه الحقيقة ظهوراً جلياً إلا من خلال صراعات عنيفة . لأن الدين هو الذي انجب الفلسفة ، فتعرعت في كنفه ، وخاضت معارك شاقة لم تكن بالضرورة مظفرة .

(١) ماركس حياته ومؤلفاته مع عرض للفلسفة - باريس ، المطبوعات الجامعية الفرنسية ١٩٦٤ ، سلسلة (فلاسفة) ص ٤٢ وما يليها . راجع أيضاً مؤلفات مختارة من ماركس ، غالبار ١٩٦٤ سلسلة (افكار) .

ب - واني* لنا ان نعثر على حقيقة الفلسفة ، بوصفها ايضاً جانباً من الواقع ، إن لم يكن في السياسة ؟ ذلك لأن الأفكار الفلسفية أو بالأحرى التصورات (الخاصة بالعالم والمجتمع والفرد الانساني) التي اعدّها الفلاسفة ، كانت دائماً تتصل اتصالاً ما بمنازعات الحياة السياسية واغراضها ، سواء فاهض الفلاسفة رجال الحكم المعاصرين لهم أم هبوا الى نجدتهم . فالعقل الانساني المثقف انما ينبثق من مسلكين متناقضين ومتلازمين هما العقل في الدولة (من قانون ، وقدرة تنظيمية للدولة مع سلطتها الأيديولوجية) من جهة ، والعقل في الفلسفة من جهة أخرى (اي القول المنظم والمنطق ، والتاسك المذهبي) . ونحن في نهاية هذا التطور التاريخي والجذلي الطويل ، يطالعنا مذهب فلسفي وسياسي كامل ، هو مذهب هيغل ، يتفجر بسبب كاله المنجز ، فيستخلص منه النقد الجذري الذي وفق الى تفجير اجزائه النافعة من طريقة (منطق وجدل) ومفاهيم (كلفوم السكية والسلب والضياع) .

ج - وهل يتمتع ما هو للدولة وما هو للسياسة بالاكتفاء الذاتي ، حتى يمتلك حقيقة هذا الواقع المسمى بالتاريخ ويستوعبها ؟ كلا ، ولو اننا اجبنا بالاجيجاب لبقيت القضية ضمن حدود الميضية . ذلك لأن حقيقة ما هو للسياسة (وبالتالي حقيقة ما هو للدولة) قائمة في ما هو اجتماعي . ونحن انما نستعين بالروابط الاجتماعية على فهم الأشكال السياسية وشرحها . وهذه الروابط علاقات حية فاعلة بين البشر (سواء كانوا جماعات أم طبقات أم افراداً) . وعلى نقبض ما ذهب اليه هيغل ، كان ما يسميه « بالمجتمع المدني » ، ارسخ واقعاً وانصع حقيقة من المجتمع السياسي . على ان هذه العلاقات الاجتماعية ليست قائمة بذاتها جوهرياً ومطلقة . انها ليست في الفراغ بل لها أساس مادي هو القوى المنتجة اي وسائل العمل وتنظيمه . لكننا لانستخدم الآلات والتقنيات وليس لها من فعالية إلا في

اطار توزيع العمل الاجتماعي ، أي في الصلة المباشرة بالروابط الاجتماعية للنتاج والملكية ، وبالجماعات أو الطبقات القائمة (والمتنازعة) . وتتيح لنا جملة هذه العلاقات القائمة ان نلم بمفهوم البراكسيس (او الممارسة الاجتماعية) .

فليس ينبغي للنظرية الجدلية التي تعنى بالواقع والحقيقة ، ان تنفصل عن الممارسة العملية . وتقوم النظرية والممارسة العملية على مفهوم اسامي هو مفهوم التجاوز (الذي يوحد بينهما ، بوصفه نظرياً وعملياً بأن واحد ، واقعياً وفكرياً ، محدداً في التاريخ وفي نطاق الفعالية الانسانية) . وبضم التجاوز الماركسي نقداً لتأليف الهيغلي المكتمل حيث الحركة الجدلية والزمن التاريخي والفعالية العملية يبين بعضها خطأ البعض الآخر . بإمكان الدين إذا ان يتجاوز نفسه ، بل هذا ما يجب عليه ، ويتم ذلك في الفلسفة وبوساطتها مما يؤدي الى زوال الدين ، واقتلاع الضياع الديني الذي هو اصل لكل ضياع آخر . أما تجاوز الفلسفة ، فهو يختلف عن التجاوز الديني ، لأنه أكثر تعقيداً وتشعباً . وخلافاً للفلسفات التقليدية (بما فيها النزعة المادية التي تشدد على « الشيء » المجرد) خلق بنا اول الأمر ان نعيد الى الظواهر الحسية اعتبارها ، فنلتصق ما فيها من ثروة ومعان ، وهذا ما يسعى عادة بادية ماركس ، وبذلك يتلاشى الجانب النظري أو المنهجي أو المجرد من الفلسفة . ولا يعني هذا الأمر انقراض الفلسفة نفسها وفهاجها اشتاقاً ، لأنهم تخلف لنا خاصة ، روح النقد الجدلي مع الفكر الجدلي . فنذكر « السلي » أي الموجود في جانبه العابر ، ذلك الذي يقوض ويهدم . كما تخلف لنا الفلسفة مفاهيم ، وتفصح المجال أمام مشروع للكانن الانساني (مشروع تفننه الكامل ، والتوفيق بين العقلي والواقعي . بين العفوية والفكر ، مشروع تملك الانسان للطبيعة فيه وخارجه ...) ولئن كان للانسان « ماهية » ما ، فان هذه الماهية ليست منذ بداية ظهور الانسان معطاة بيولوجياً ولا انتروبولوجياً .

بل ان هذه الماهية تنمو باستمرار . وهي الأساس (اي الخلاصة والتكثيف
الراهن الفعال) للنمو التاريخي .

إن الجنس الانساني تاريخياً، فالانسان النوعي بشكل هو ابضاً كإبتشكل
الواقع . ولم يقتصر الفلاسفة على صوغ الماهية الانسانية في صيغ مختلفة ، انما
شاركوا في اعداد هذه الماهية وتكوينها بعد ان اصطفوا بعض الخصائص الحاسمة
لتطور التاريخي ولحصراً هذا التطور . كان بوسع الفيلسوف تحقيق هذا المشروع
الفلسفي الذي هو من جهة أخرى ناقص ومجرد . ذلك ان تحقيقه الذي هو في
الوقت نفسه انهاء الضياع الفلسفي ، انما يتم في تجاوز الفلسفة ذاتها . وسوف يتحقق
الفكر الانساني في العالم ، ولكن ذلك لن يحدث الا في سياق منازعات قد تصبح
حاددة ، منازعات مع الدولة ومع المجتمع السياسي ومع كل صور الضياع ؛ اذ ان
كلّا من هذه نحاول ان نطرح ذاتها ، ولحسابها ، على انها ماهية ثابتة وخلّدة ،
(الدين ، السياسة ، التقنية ، الفن ، الخ .) لتصبح كل منها عابية وكلية . اجل
سوف يتحقق الفكر الانساني ولكن عبر استعالات كثيرة طالما ان عليه أن
يتخطى من صورته الفلسفية .

ويقتضي تجاوز السياسي انقراض الدولة ، ونقل ما استأثرت به من
وظائف وعقلانية (اضافت اليها الدولة مصالحها الخاصة اي مصلحة جهازها
البيروقراطي والحكومي) الى العلاقات الاجتماعية المنظمة وبعبارة ادق ، ان
النظام الديمقراطي ينطوي على مرحلة كل الاشكال السياسية الأخرى لأنها
تؤدي كلها الى الديمقراطية . على ان هذه الديمقراطية لا تعيش الا في صراع مستمر
من اجل بقائها وتجاوز ذاتها لتبلغ هذا المجتمع الذي يتحلل من الدولة ومن الضياع
السياسي . بذلك تسترد العقلانية الكامنة في الروابط الاجتماعية ، رغم تنازع
هذه الروابط فيما بينها لابل بسبب تلك المنازعات المثيرة للخلافة ، فتحل حينئذ

ادارة الاشياء ، محل القصر او الاكرام الذي تفرضه سلطة الدولة على الناس

وهنا نصل الى فكرة اساسية ، وهي ان الروابط الاجتماعية (بما فيها
الروابط الحقوقية من حيازة وملكية) تشكل نواة كليّة المجتمع اي بنيتة ،
وهي الواسطة (الحلقة المتوسطة) بين القاعدة ، (اي قوى الانتاج وتوزيع العمل)
وبين « البنيات العليا » (اي المؤسسات والايديولوجيات) . لقد كان لهذه
الروابط فيما مضى من الزمن متانة كبرى ، وان لم تتمتع بوجود جوهري على
نحو ماتمتنع به الاشياء ، وهي قادرة في المستقبل على اعادة انشاء الفرد وفق
قواعد جديدة ، متخفية كل ما يؤدي الى انكار الانسان ، او جعله وهماً مجرداً
او حملة على الانطواء على ذاته في حل من العزلة والانعزالية . وحينئذ تضح
العقلانية السائدة التي تكونت ونمت أثناء الصراع التاريخي بين الطبقات والطبقات
(من شعوب وامم وطبقات) . غير ان البرواكسيس لا ترتد الى هذه العقلانية ،
ولكي نغبط بها احاطة قامة ، علينا ان ندرك ايضاً أثر القوى الغريبة عن الانسان ،
قوى الضياع والعقل المضاع ، ونعني بذلك الأيديولوجيات . فلا يسوغ لنا اجمال
الجانب غير العقلاني ، كما لا يسوغ لنا اجمال القدرات المبدعة الخلاقة التي تطوي
على العقلانية المتضمنة في الظاهرة الاجتماعية وتخطاها . وبقي هذه العقلانية
بمساكها وثغراتها وامكاناتها ، في مركز البرواكسيس (أو الممارسة العملية) .

ولو اننا نفذنا الى صميم تفكير ماركس (المقتبس من هيجل مع تحويره)
لوجدنا مجزأً مستفيضاً ونظرية عامة ، لتناول دراسة العلاقة بين فعالية الانسان
وآثاره ، ولتعرفنا الى المشكلة الفلسفية وهي مشكلة علاقة الذات والموضوع ، وقد
تحررت من كل تجريد نظري . « فالذات » عند ماركس هي الانسان الاجتماعي
أو الفرد في صلاته الحقيقية بالذات والطبقات والمجتمع اجمالاً . و « الموضوع »
هو جهة الأشياء المحسوسة والمنتجات والأعمال بما فيها التقنيات والايديولوجيات

والمؤسسات والمؤلفات بالمعنى الضيق لهذه الكلمة (كالمؤلفات الفنية والتجارية) .
لغة علاقة مزدوجة بين الانسان وما ينشأ عنه من أعمال : انه يحقق ذاته في هذه
الأعمال . فما من فعالية بغير موضوع تعطيه شكلاً ، أو فكرة أو حصة تمكن
صاحبها من ان يفيد منها مباشرة او على نحو غير مباشر .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى (لابل في الوقت نفسه) ، يضيع
الكاثرن الانساني في اعماله ، او يتبه في فترات أفعاله التي تغلب عليه وتعضف به
فهو قارة يخلق حتمية تستولي عليه وذلك هو التاربغ ، وقارة يصير ابداعه امراً
مستقلاً عنه يستبد به : تلك هي الدولة والسياسة ، قارة يفتن الإنسان بما يكتشف
حتى ليخطف بصره ، وهذه هي قوة الايديولوجية ، وطوراً يسعى نتاج يديه
وهو الشيء أو بعبارة ادق الشيء المجرد (من سلعة ومال) الى ان يجعل منه شيئاً
او سلعة أو عرضاً من الأغراض يباع ويشترى .

وجملة القول ان علاقة الانسان (الاجتماعي والفردى) بالاشياء هي علاقة
مغايرة وضباب ، تحقيق للذات واضاعة لها . كان هيغل قد أدرك هذه الحركة
المزدوجة ، لكن ادراكه لها كان ناقصاً غير كامل ، فعكس عناصر القضية ،
وجاء الفكر الماركسي ليقبض هذا العكس ، ويجعل الفكر الانساني (الذي
ادركه هيغل على نقيض ما ينبغي) قائماً على قدميه ، وكذلك صيروره . كان
هيغل يرى الضباب في كل انجاز أي في كل خلق للنتاج أو الحيرات أو العمل .
في حين يرى تمام الشعور الانساني في كل ما بسبب الضباب ، أي في الصيغة المجردة
لشيء المبدع إذ إن الانسان عنده قد رُدت الى الشعور بالذات وحسب .

أما التحرر من الضباب فقد تصور هيغل من جانب واحد تصوراً نظرياً ،
والحقه بنشاط الوعي الفلسفي وحده . عند ماركس ، يتحرر الناس من الضباب

من خلال منازعات واقعية عملية ، فلا يكون التفكير النظري سوى وسيلة (أو
محصن أو مرحلة أو واسطة) لازمة وغير كافية في هذه المنازعات العديدة ، ذات
الأشكال المتنوعة . بل لا يعرف الضياع تعريفاً واضحاً إلا إذا قيس بوسيلة التحرر
منه ، تلك الوسيلة العملية للفعالة . وشر ضياع هو التوقف الذي يمنع النمو .

هذه الحركة الثلاثية (التي تشمل الحقيقة ، والتجاوز والتحرر من الضياع)
توضح تمام الوضوح النصوص التي وضعها مار كس ، مع تعاقبها وتسللها ، وحركة
التفكير المار كسي بالذات .

والمسلك النقدي ، الذي يتضمن مرحلة السلب ، امر لا بد منه للوصول
الى المعرفة أي لا معرفة ترجى بغير انتقاد التصورات المسلم بها والواقع القائم
المستقر ، وخاصة في ميدان علوم الواقع الانساني . على ان النقد الاسامي هو
الذي يتناول الدين . لماذا ؟ لأن الدين يقر انفصال الانسان عن ذاته ، والانقسام
بين المقدس وغير المقدس ، بين ما يفوق الطبيعة وما هو من الطبيعة .
كتب مار كس يقول :

« ان انتقاد الدين شرط اساسي لكل انتقاد آخر ... والسند الذي يركز عليه
هو الآتي ، الانسان هو الذي يصنع الدين ، وليس الدين بصانع للانسان (١) » .

وبالتالي لا يعرف الضياع بانفجار الانسان تائلاً في الأشياء الخارجية أو
الذاتية غير المشكلة بل هو يعرف أيضاً وعلى وجه اخص ، بالتصدع الداخلي بين
التحقق الموضوعي والتحقق الذاتي ، وبالتباعد المستمر المتبادل بين هذين الاتجاهين
بما يحطم وحدة حر كنها . فالدين هو شعور الانسان الذي لم يعثر على ذاته ، أو
هو شعوره حين يلتصق حقيقته الجوهرية فيخطئها ويضل السبيل . وليس هذا

(١) راجع السطور الأولى من كتابه : اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل

(١٨٤٣ - ١٨٤٤) .

الانسان نفسه، كائنـاً مجرداً ، بل هو الانسان الاجتماعي ، فالانسان في المجتمع والدولة والدين ، ينتج شعوراً خاطئاً ، متمزقاً ، منفصلاً ، وذلك بنسبة انتاجه لعالم زائف .

ترغم الفلاسفة انها تبصرنا بحقيقة هذا العالم ، وهذا صحيح الى حد ما ، إذ تتمم الدين بكونه نظرية عامة لعالم زائف ، أو خلاصة موسوعية لمثل هذا العالم ، أو منطقاً عاماً ، أو نخوة روحية أو بوبراً اخلاقياً . بذلك تقود الفلسفة الى تحرير الانسان من كل ما يناقضها ، أي من هذه التصورات الخيالية غير الطبيعية التي سلم بها البشر دون انتقاد جنري لها . الفلسفة ، إذن ، هي الخلاصة الروحية المعبرة عن فترة تاريخية ، وهي في جرمها فائز نورة بروميتيوس . تنقش " حقيقة التاريخ وحقيقة تطور المجتمعات البروميتية" (١) .

على أن الفلسفة لاتعدو أن تكون نظرية . وهي اذ تبتنى كحقيقة لعالم غير فلسفي ، عالم الدين والأساطير والسحر ، تنشئه بدورها عالماً جديداً مناقضاً له . ومم يتألف هذا العالم ؟ . من الفعاليات العملية التي تتراوح من النشاط اليومي العادي الى النشاط السياسي .

يصدف الفيلسوف بهذه الفعاليات فلا يقوى على بلوغها واستيعابها وتحويلها مما يسوقه الى اعتبار النقص سمة من سمات الفلسفة الملازمة لها . فينفصم الوعي الفلسفي في علاقته بكل ما يناقضه انفصاماً حتمياً ، ويفضي من جهة الى المذهب الارادي ، ومن جهة اخرى الى المذهب الوضعي . يتجلى ذلك الطابع المزدوج للوعي الفلسفي في وجود تيارين متعاكسين ، يلتزم احدهما بمفهوم الفلسفة ومبداها وهو موقف نظري يسعى الى ان يستنبط من الفلسفة الطاقة العملية الكامنة في

(١) مجيد رسالة الدكتوراه التي أنشأها ماركس ، وعنوانها : حول ديومقرطس وأبيقور .

الفكر بوصفه قابلاً للتحويل الى طاقة فعالة . ويريد هذا الموقف المعين ان يحقق الفلسفة ويضعها موضع التطبيق . والتيار الثاني ينقد الفلسفة ويضع على الصعيد الأول وقائع حاجات الشعب وطلعاته ، ويقرر القضاء على الفلسفة . هذان التياران أو الموقفان يشطران الحركة الفلسفية ويمجدانها . ونحن بوسعنا في الواقع صياغة الخطأ الرئيسي للموقف الأول وهو انه يرى امكان تحقيق الفلسفة من غير ان يزيلها من الوجود ، كما نستطيع ان نجيب انصار الموقف الثاني بقولنا : لا يمكنكم القضاء على الفلسفة بغير تحقيقها^(١)

والخلاصة ان الفلسفة على غرار الدين ، تود ان تصبح عالماً ، ويعجز الفيلسوف كما عجز رجل الدين ، عن تحقيق امنيته ، وكلما تقدم خطوة ، سعى الى هلاكه وتمزق .

وآية ذلك ان الفلسفة تدنا على العالم غير الفلسفي الذي ينبغي لها ان تغذ اليه وتتناوله بالتغيير والتبديل . لكنها لا تقوى على التغلغل فيه . ولا يمكنها تحويل الواقع الى حقيقة بفعل قوتها الذاتية . بصورة الانسان التي تدعها وتحيلها الى ارادة تبقى عاجزة عن التحقيق .

هناك اذا ضياع فلسفي (يحاول ان يحيط بالعالم وان يصبح تاريخياً وعالمياً) . والنقد الجذري يشير أولاً الى « ان الفلسفة ليست سوى الدين في قالب افكار » ، ويشير بعد ذلك الى انها لا تعدو أن تكون صورة اخرى ومغلطاً ثانياً لوجود الضياع الانساني . والفكر الفلسفي إن هو إلا روح العالم الضائع .

(١) هذه النصوص كلها متضمنة في : Oeuvres Choieses de Marx ، من منشورات Gallimard ، ١٩٦٤ ، مجموعة Idées ، وهي متضمنة أيضاً في كتاب عنوانه Marx ، من منشورات Presses Universitaires de France مجموعة : « Philosophes » ، ١٩٦٤ . وقد استخلصنا هنا معناها وأمعنا جهد طاقتنا في إيمازه وتكثيفه .

والفيلسوف نفسه الذي هو صورة مجردة للعالم الضائع ، يجعل ذاته مقياساً لمثل هذا العالم^(١) ،

والحق ان كل بناء فلسفي مرهون بالجماعات والطبقات القائمة يستمد الفلاسفة من الواقع تصورات لها دائماً مدلول سياسي اي علاقة بمصالح الجماعات والطبقات وما ينشأ بينها من نزاع . ولئن تميزت الفلسفة عن الدين فلأنها تنقده ، وعن الدولة فلأنها تقترح حلولاً أخرى لمسائل تختلف عن المسائل والحلول السياسية المباشرة . إلا ان التصورات الفلسفية اجمالاً هي ذات تصورات الجماعات والطبقات المتسلطة . لذلك كنت دائماً الأنجماوات الفلسفية التي تمثل مصالح الفئة المغلوبة على امرها وتعبر عن غاياتها ووجهات نظرها ، كانت هذه الأنجماوات ضعيفة مقهورة . وقد يتحالف الفلاسفة ، بتأثير دوافع خاصة ، مع الدين والدولة وتلك المنازعات التي لا مفر منها ، رغم ما يطرأ عليها من تسويات ، تصدع كيان الفلسفة زد على ذلك ، ان اكثر المذاهب اتقاناً واحسنها تماسكاً واقواها عقيدة ، كانت قد اربطت بيروقراطية ما . والبيروقراطية بالفعل ، تلزم نفسها عذوب من مذاهب المعرفة يبرر وجودها ويتغير اطاراتها ويسوغ ارتقاءها وسلطانها في إطار التدرج الاداري ولعل المادبة الفلسفية هي التعبير المفضل للقاعدة غدت بيروقراطية ، قوامها في المجتمع المدني من حُرُف وتجمعات حرفية . بينما تكون الفلسفة الروحية اكثر ملائمة للجهاز البيورقراطي السياسي ذاته . على انه يوجد في هذا الصدد مداخلات مستمرة ، ومبادلات وتسويات^(٢) .

(١) مخطوطات ١٨٤٤ ، راجع الصفحات ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ترجمة Bottigelli ، من منشورات Editions Sociales ، ١٩٦٢ .

(٢) راجع . نقد فلسفة الدولة عند هيجل ، ترجمة موليتور Mollitor الجزء الرابع من Oeuvres philosophiques ، للصفحة ٩٨ . وما يتبعها .

وجملة القول ، لابد لنا من تجاوز الفلسفة ، عن طريق تحقيقها من جهة (أي انجاز مشروعها) ونبد ضياع الفيلسوف من جهة أخرى ، مع التجريد الفلسفي والوثوقية المنعوية . ولو رحنا نلتصق حقيقة الفلسفة لوجدناها في تاريخ الدولة ، وهو خلاصة الصراعات والحاجات الاجتماعية . والحقيقة التي نتهدي اليها هي الحقيقة الاجتماعية ^(١) . ومنذ اللحظة التي يسط فيها الواقع التاريخي والاجتماعي ، تفقد الفلسفة المستقلة علة وجودها ووصية بقائها . ويمكننا على ابعد تقدير ان نستبدل بها حلصاً للنتائج العلمية التي تم استنباطها من التطور التاريخي . ماهي هذه النتائج ؟ لنعدنا ثانية الى ذهن القارئ : هي حورة عن الممكنات الانسانية مع بعض الطرائق والمفاهيم وروح التقدير الجفري استخلص من التسويات الفلسفية . ليس لهذه المجرادات قيمة بمجد ذاتها ، فقيم إذن يمكن استخدامها ؟ ان دورها الكبير ، فالتراث الفلسفي لا يستهان به ، إذ تعيننا مكتسباته على تسبق للمواد التاريخية الحام . ولإذن تخلف لنا الفلسفة وسائل قيمة ، فمريطة الان توقع منها ، كما يفعل الفلاسفة ، وصفة جاهزة أو صورة مبسطة يحق لاهود التاريخية ان تتخذها أساساً لها ^(٢) . تمضي بنا الفلسفة الى عتبة المضلات الحقيقية وهي عرض للماضي والحاضر والممكن وتنسيق لمواد الواقع ونحويل هذا الواقع تبعاً لما يتضمن من مضمرات . ثم تمنعنا الفلسفة وسائل لمعالجه هذه الموضوعات ، وتعيد تلك المضلات وحلها ، على انها بمجد ذاتها عاجزة عن طرح المضلات وإيجاد جواب لها . ومجمل القول ، انها تقضي بنا ، من خلال الدراسة النقدية للدين والدولة السياسية ، الى علوم الواقع الأنساني ، ولا تذهب الى ابعد من ذلك .

(١) رسالة الى روج Ruge ، أيلول ١٨٤٣

(٢) نصوص من الايدوبولوجية الألمانية ، راجع . المادية التاريخية

١٩٦٤ Gailtard ، ومايليا ، le matérialisme historique Oeuvres choisies

غالباً ما بعدد ماركس ايضاً من علماء الاقتصاد ، وينسب اليه (تأكيداً
او تفهيداً) ضرب من التقيد الاقتصادي يقول بان القوى المنتجة ومستوى هذه
القوى يسيان بصورة آلية محضة نشوء العلاقات والاشكال الأخرى التي يتكون
منها الواقع الاجتماعي مثل علاقات الملكية والمؤسسات والأفكار . مثل هذا
التأويل (أو ينبغي لنا ان نكرر ذلك ؟) يتجاهل عنوان « رأس المال » الثاني
وهو « نقد الاقتصاد السياسي » . او ليست الرأسمالية هي التي اتخذت قاعدة لها
الواقع الاقتصادي والمصلحة والمال وفضل القيمة والربح ؟ خلافاً للرأسمالية التي
تستحيل فيها العلاقات بين الكائنات الإنسانية بواسطة المال الى علاقات كمية بين
اشياء مجردة ، كان المجتمع في العصر الوسيط قائماً على روابط مباشرة بين الكائنات
الإنسانية تربط السادة بالموالي ولكنها كانت شفافة ولسوف تعود هذه الروابط
من جديد مباشرة وشفافة من غير استبعاد وفي مجتمع تبدلت حاله^(١) . اما الاقتصاد
السياسي بوصفه علماً فانه معرفة لضرب من ضروب البراكسيس هو توزيع
الأموال في حال العصر بين فئات متباينة في أهميتها ونفوذها ووظائفها ومكانتها في
البنى . وعلى الاقتصاد السياسي ان يزول ومن الممكن تجاوزه ، بل ينبغي ان
يم هذا التجاوز في مجتمع وافر الحريات ، يستخدم امكانيات التقنية استخداماً
تاماً . وهذا يلقي الى تجاوز القانون اي مجموعة النواظم والقواعد التي توزع
الفعاليات والمنتجات في مجتمع لم يبلغ بعد السعة والرغد ما الاقتصاد السياسي
إذن سوى علم الفاقة والعوز . على ان لكل مجتمع في الماضي والحاضر « قاعدة »
اقتصادية . وهذه القاعدة لا تحدد العلاقات الاجتماعية إلا على قدر تقيدها لنشاط
فعالية الجماعات والأفراد ، فثبت بينهم العراقل ونجمد إمكانياتهم بفضل هذه
العراقل . والأفراد من حيث تمثيلهم لجماعات وطبقات - حين يبذلون نشاطهم

(١) راجع : رأس المال « Capital » ، ١ ، ٢ ، ٣ .

وفعالينهم ، انما يقومون بمبادرات ناجحة او فاشلة . لكنها تدرج الواقع الاقتصادي المعطى في واقع اجتماعي أسس واكثر تعقيداً وتنوعاً . ورغم كل هذا ، يقتضي تحول المجتمع الرأسمالي بل يفرض تبديلاً في قاعدته الاقتصادية اي في العلاقات بين الإنتاج والملكية ، وفي تنظيم العمل والتوزيع الاجتماعي للعمل .

يتناول كتاب « رأس المال » إذن مجتمعاً هو المجتمع البورجوازي ، ويغطاً من أناط الإنتاج ، هو الإنتاج الرأسمالي ، ويشمل وجهين لواقع واحد اعتبر كلاً متكاملأ . وهو يدرك الرأسمالية القائمة على التنافس ادراكاً فكرياً سواء من ناحية رصدها أو من ناحية الاعتراض عليها . ومن حيث رصدها ، يعالج كتاب ماركس التنظيم الذاتي في هذا المجتمع وآليات التوازن المؤدية الى بقاء بنيانه مثل تكوين سعر الربح المتوسط ، ونسب إعادة الإنتاج الموسع (المتراكم) . فالرأسمالية (القائمة على التنافس) انما تشكل مذهباً تبرز فيه صورة تكسر نتائج العمل الانساني ، وهذه الصورة هي السلعة . كما تفرض فيه علاقات الإنتاج والملكية الخاصة بالرأسمالية ، بنية للقوى المنتجة وللقوى الاجتماعية . وفيما يتعلق بالاعتراض على الرأسمالية ، يوضح ماركس كيف ان الطبقة الكادحة في نضالها ضد البورجوازية ، الطبقة المتسلطة ، قد اخذت تعمي الرأسمالية . بل يضي الى ابعد من ذلك فيقدم الدليل على ان الرأسمالية القائمة على التنافس الى زوال ، اذ تهددها قوتان اقتصاديتان واجتماعيتان تستهدفان حل بنيانها الداخلي وتخطيمه . وهاتان القوتان هما الطبقة العاملة والاحتكارات (تنجم هذه القوة الأخيرة عن جمع رؤوس الأموال وتركيزها الحتمي) . والخلاصة ، ان ثمة نظرية اقتصادية في كتاب « رأس المال » ، وان لم يكن هذا الكتاب بحثاً في الاقتصاد السياسي . انه يضم شيئاً آخر يتعداه ، ألا وهو كيفية تجاوز الاقتصاد السياسي من خلال نقد نقداً جذرياً . فالتأويل الاقتصادي لهذا الكتاب او بالأحرى (الاقتصادية) يشوه هذا المؤلف اذ يقصره على وجه واحد من أوجه الكلية الواقعية ، ومن

أوجه ومجموعة المفاهيم التي تدرك هذه الكلمة الواقعية وتبسطها .

يقول مار كس في بحثه « الايديولوجية الألمانية » (١٨٤٥) : « نحن لا نعرف سوى علم واحد هو علم التاريخ ، . . وفي هذا الكتاب الذي وضعه مع انجلز ، يعرض مار كس لمبادئ تلك النظرية المسماة بالمادية التاريخية ، وتلك هي نقطة الانطلاق لتأويل « تاريخي » للفكر الماركسي . والوهة الأولى تبدو عبارة مار كس التي معناها على جانب من الوضوح ، اذ تؤكد ان التاريخ علم اسامي لأنه علم الكائن الانساني . لكننا نتساءل ، بعد امعان للنظر والتفكير ، عم قصد اليه مار كس في عبارته ؟ وكيف امكنه ان يمنح التاريخ مثل هذا الامتياز ؟ بل ما الذي يعنيه بكلمة تاريخ ؟

فاذا اصطنع التاريخ على انه العلم الوحيد للواقع الانساني فلماذا وكيف انقطع مار كس لاجتات اقتصادية ؟ هل غير منظوره ومنهجه فانتقل من نزعه « التاريخية » الى النزعة « الاقتصادية » ، من علم مجزأ (آثره في فترة ما على غيره من العلوم) الى علم آخر مجزأ ايضاً ؟

هذه الأسئلة نجد جواباً لها في كتاب « رأس المال » ، سواء في مقدمته ام في ذيله وكذلك في صلبه ، اذ يعرض مار كس حيورة الرأسمالية القائمة على التنافس في كليتها . انه يبين نشوءها ونموها وبلوغها الأوج ثم انقراضها الحتمي ، وذلك انطلاقاً من الفرضية التي يريد ان يثبتها الكتاب كله ألا وهي ان المجتمع الرأسمالي شأنه شأن كل واقع ، يولد وينمو ثم ينحدر ويموت . يصح ذلك على كائنات الطبيعة كما يصح على الكائنات الاجتماعية والأفراد والأفكار والمؤسسات بيد ان تاريخ الرأسمالية (القائمة على التنافس) انما يظهر في ميادين شتى . ويقع في مستويات مختلفة . لهذا يجد الفاردي في كتاب مار كس اقتصاداً سياسياً (كنظريات السلعة والنقد وفضل القيمة وسعر الربح والتراكم النع . . .) كما يجد

تاريخياً بالمعنى الدقيق (وخاصة تاريخ انكثرا والبورجوازية والرأسمالية الانكليزية)
وسوسيولوجيا (كالمعات العديدة عن مختلف المجتمعات السابقة للرأسمالية وعن
الأمره البورجوازية ، والطبقات التي درسها مار كس من داخلها الخ ...)

وحينئذ ألا يسعنا القول بان مار كس قد تصور تاريخاً كلياً ووضع مشروعاً
تاريخياً لا يستطيع التاريخ بالمعنى الضيق - كعرفة او علم - ان يستنفذه ؟ هذا
الى ان التاريخ بوصفه سلسلة أفاعيل والتاريخ بوصفه علماً لا يتطابقان ، وان كانا
ينعطفان الى نقطة لقاء . ونحن انما نعني بالواقع التاريخي ، او بالأحرى بالتاريخية ،
هذه الصيرورة الكاملة للكائن الانساني وانتاجه لذاته (بكل ما في هذه الكلمة
من قوة وشمول) في فعاليتها العملية . ان الموجود الانساني يولد من الطبيعة ،
وينبت ويظفر ويؤكده ذاته ، وليس مصيره سوى حيلة ممل ونضاله ضد الطبيعة
و ضد نفسه ، وهذا المصير هو صيرورة مأسوية تبدى أشكالاً ومذاهب . ان صيرورة
الانسان الاجتماعي كصيرورة الطبيعة هي موطن نشوء حالات من التوازن النسبي
المؤقت تولد بنى تتسم بسمة الاستقرار العابر . مثل هذا الاستقرار ، وهذه
البنى تستعيد الصيرورة آجلاً أم عاجلاً ، فتلاشيها وتحطيمها . ومع ذلك كانت
لها أيام ، وكانت قد استمرت في البقاء فترة ما ، وعلينا بالتالي ان ندرسها في ذاتها
ومن اجل ذاتها . يعتبر الانسان اذاً (فردياً كان ام اجتماعياً) كائناً تاريخياً ، ان
« ماهيته » هي كلياً تاريخية تولد وتنمو في التاريخ . وهو يتكون ويبدع ذاته
وينتجها في البراكيس فما فيه من شيء الا وهو عمل ناجم عن تفاعل الأفراد
والجماعات والطبقات والمجتمعات . بيد ان المؤرخ لا يتسنى له ان يستوعب سوى
جوانب معينة من هذا التاريخ الكلي ، وبإمكانه بل من واجبه ان يسعى الى
مزيد من التعمق والتقصي في فهمه له . غير ان « التشكل الاجتماعي - الاقتصادي »
على حد قول مار كس ، له وجود عديدة ، وفيه من شدة التباين ، وتعدد

المستويات ، ما لا يمكن حصره في علم واحد . فكان لكل من علماء الاقتصاد والنفس والسكان والانتروبولوجيا كلمته في هذا الصدد . وكذلك لعلم الاجتماع . وحسب التأويل الذي ما يزال منتشرأ انتشارأ كبيرأ مفراطأ في الانحدار السوفيتي ، تعادل المادة التاريخية « علماً عاماً للمجتمع » ، أشبه بالعلم الذي نسميه بهذا الاسم في البلاد الرأسمالية مع مزيد من الشمول وبالتالي مزيد من الحقيقة . وربما ضمت هذه المادة التاريخية ، وفق النظرية الماركسية الرسمية ، القوانين العامة لكل مجتمع ، وقوانين الصيرورة مطبقة على التاريخ ، كالتناقضات المحركة ، والتغير الكيفي على طفرات ، والتغير الكمي المتدرج ...

هذا التأويل للتفكير الماركسي هو في رأينا من أقل للتأويل اقتناعاً وشفافاً للنفس . وفي الواقع ، كيف نستطيع ان نتصور القوانين الجدلية الكلية التي يمكن لعلم الاجتماع المادي ان يطبقها على التطور الاجتماعي ؟ اما ان نلحقها بالفلسفة ، فتبدو المادة التاريخية وكأنها قطاع من قطاعات المادة الجدلية ، فتصبح مذهباً فلسفياً سياسياً ، ونكون عرضة للانتقادات الموجهة الى «التفلسف» عامة ، لأننا حينئذ نميل الى استنتاج سمات المجتمعات وخصائصها بدءاً من الفلسفة وعلى نحو وثوقي مجرد ، فنهوي من جديد في المستوى النظري لفلسفة هيغل بل دون ذلك ، واما ان نربط هذه القوانين بمنهجية ما ، فلا يبقى علينا إلا استخدامها كمفاهيم هي ادوات نحلل بها المجتمعات الواقعية ، ونفسح المجال للمضامين والتجارب والوقائع . وآئذ لا بد من ان ننشئ علماً اجتماعياً مشخصاً انطلاقاً من الطريقة الجدلية المقتبسة من هيغل والتي تناولها ماركس بالتغيير . وبالتالي يمكن ان نعتبر المادة التاريخية مدخلاً لعلم الاجتماع ، لا ان تكون « علم الاجتماع » ، ثم ان النظرية التي ندحضها الآن تحمل التحليل الجدلي للصيرورة ومظاهر هذه الصيرورة ، فهي تضع من جهة العمليات والمضامين ، ومن جهة أخرى الأشكال

والصنغ المنبتة عنها وللذاهب والبنيت . أو بتعبير آخر تضع من جهة النمو (الكمي والاقتصادي لي تزايد الانتاج للمادي) ومن جهة أخرى للنمو (الكلي والاجتماعي ، فهو العلاقات الانسانية وازداد تعقدها واعتنائها) ويبقى مفهوم الصيرورة غير واضح اقرب الى الميتافيزياء ، رغم الادعاءات بالتزام التاريخ الوهمي المحسوس والمادية والجدل والعلم

هذا الى ان ماركس لم يضع فلسفة للتاريخ . ومن هذه الناحية ايضاً ، قطع صلته بمذهب هيغل ، وتصور انتاج الانسان لذاته بالعمل كلاً، هذا الانسان الذي انطلق من الطبيعة ومن حاجاته ، كما يحصل على الاستمتاع (اي على امتلاك كيانه الطبيعي) ، وبالتالي تصور ماركس علماً تاريخياً لا يتقده تلك الحدود التي يلتزم بها التاريخ الذي يسرد الأحداث أو يصف المؤسسات . وكان على هذا العلم ، بمعونة العلوم الأخرى ، ان يتصدى لتطور الكائن الانساني من جميع جوانبه ، وفي جميع مستويات نشاطه العملي . فلفظة « المادية التاريخية » عند ماركس ، لا تشير الى فلسفة للتاريخ ، بل تشير الى تكون الانسان الكلي . ذلك هو موضوع كل علم من علوم الواقع الانساني ، وهدف الفعالية والنشاط . ثم ان هذا التشكل ، ولنشده على ذلك ، لا يخلص في تاريخ الثقافة او في تاريخ اقتصادي . لقد امتنع ماركس عن تعريف الكائن الانساني واتكل عليه ليعرف نفسه من خلال البراكسيس ، وكيف السيل الى فصل الانسان عن الطبيعة التي يتصل بها اتصالاً جديلاً ، من اتحاد وانقسام وصراع وغتالف ؟ مصير للانسان هو أن يحول الطبيعة وان يمتلكها من حوله وفي قراة نفسه .

واذا نحن استبعدنا التأويلات ذات النزعة الاقتصادية ، والتاريخية للتفكير الماركسي ، هل يتيسر لنا ان نذهب مذهباً اجتماعياً في تأويلنا له ؟ هل

هل يجوز لنا أن نعد ماركس من علماء الاجتماع ؟ كلا ، وإن كان هذا التأويل قد شاع بعض الشيء في ألمانيا والنمسا ، لقد بدأ أصحاب هذا التفسير ، بحذف الفلسفة المنسوبة الى ماركس دون أن يستخلصوا معنى الفلسفة ، وإن بصوغوا قضية تجاوزها (أو تحقّقها) في كل شعولها . وبالتالي شوه هذا التأويل الفكر الماركسي تشويهاً تعسفياً ، وأثار منافشات لانهاية لها أدت الى مساجلات عميقة . وفي رأي هؤلاء المفسرين ، تبدو الماركسية وكأنها تحذو حذو فلسفة أوغست كونت الوضعية . وهذا التشويه ينلم الفكر الماركسي ويقل من حدته . وتضمحل الطريقة الجدلية لصالح « الواقعة » ، ويضعف الافتراض النقدي لصالح الرصد .

إن استعمال مفهوم الكلية في رأس المال - وهو أحد مفاتيح هذا الكتاب - لا يسدّل الستار على مفهوم التناقض الجدلي بل الأمر على العكس ، إذ اكتسب التناقض حدّة كان قد فقدّها في منهجية هيغل . فين البشر وأعمالهم بين الغيوبة والضياع ، بين الفئات والطبقات ، بين القواعد والبنىات والبنىات العليا ، يتعدد التناقض ويشدّد عند ماركس . وخلافاً لذلك ، في التأويل الاجتماعي ، يؤدي النظر الى المجتمع ككل الى بخش قيمة التناقض ، فيطمس مفهوم الطبقات والصراع الطبقي .

وحيث إنّ ماهو المجتمع ؟ انه سرعان ما يندمج بمفهوم الأمة والدولة القومية . ويتّظّم هذا التفسير الاجتماعي المرتبط بالفكر الماركسي في بسر وسهولة ، ضمن تلك الأطارات الأيديولوجية والسياسية التي وجّه اليها ماركس مر الانتقاد في تعليقاته على مهبّ غولا (١٨٧٥) فالسوسيولوجيا الوضعية التي تدعي الانتهاء الى الماركسية قد نزعت دائماً نزعة اصلاحية ، ومن هنا كانت سمعتها السيئة لدى بعض المفكرين وقوة جذبيتها لدى غيرهم ، هذا العلم الاجتماعي

الذي يملك مسلك الفلسفة الوضعية قد صار اليوم محافظاً شديداً المحافظة ، في حين انه كان في الأصل ، وهو الذي اربط بالجنح الأيسر للرومانسية ، لاي فصل المعرفة عن النقد ، كما رأى سان سيمون وفورييه .

لعدة أسباب ، نحن لانعد ماركس عالماً من علماء الاجتماع . واولئك الذين ينسبون اليها هذه القضية ، بعد ان قرؤا عنوان هذا الكتاب ، انما يقيمون الدليل على انهم لم يتصفحوا هذا الكتيب أو انهم لا يتورعون عن الافتراء والتعامل . وإذا نحن اشرنا الى مثل هذا الأمكان ، فذلك لأننا عهدنا في الماضي ، خلال بعض المباحثات والمساجلات ، مامو آدمي وأنكد . نعود فنؤكد قولنا صراحة : لم يكن ماركس في يوم من الأيام عالماً من علماء الاجتماع، وان تضمنت الماركسية سوسيولوجيا .

كيف يمكننا ان نلم بهذه القضايا التي تبدو متضاربة متافرة ؟ علينا ان نولي اهتمامنا لطائفتين من المفاهيم والحجج :

آ - يلح الفكر الماركسي على وحدة الواقع والمعرفة ، وحدة الطبيعة والانسان ، وحدة علوم المادة والعلوم الاجتماعية ، وهو يستقصي الكلية في الصيرورة ، وكذلك في مامو رامن . وهذه الكلية تضم مستويات وأوجهاً تارة متكاملة ، وتارة متباينة ومتناقضة . فليست الماركسية إذن مجرد ذاتها تاريخياً ولا علماً اجتماعياً ولا علماً من علوم النفس الخ... بل هي تشمل جميع هذه الوجهات والمظاهر والمستويات . تلك اصالتها وجديتها وفائدتها الدائمة .

لقد اتجه الناس ، منذ نهاية القرن التاسع عشر ، الى فهم اعمال ماركس ، وخاصة كتابه « رأس المال » ، على هدم علوم جزئية تخصصت موضوعاتها منذ ذلك الحين ، وبما رفض ماركس إقامة الحواجز الفاصلة بينها . وهكذا ردت هذه المجموعة النظرية التي يأتلف منها كتاب « رأس المال » الى مبحث في التاريخ

أو في الاقتصاد السياسي أو في السوسيولوجيا أو أيضاً في الفلسفة . والحقيقة انه لا يمكن حصر التفكير الماركسي في هذه المقولات الضيقة أي الفلسفة والاقتصاد السياسي والتاريخ والسوسيولوجيا . وليست الماركسية علماً « يجمع مختلف العلوم » ويحاول ان يصلح ، متعرضاً لبعض الالتباس ، من مساوئ تقسيم العمل في العلوم الاجتماعية . يتناول الاستقصاء الماركسي كلية متميزة ويركز بحث مفاهيمه النظرية حول مسألة واحدة هي العلاقة الجدلية بين الانسان الاجتماعي الفاعل وبين اعماله (العديدة المتباينة والمتناقضة) .

ب - ومنذ ان عرض ماركس الرأسمالية القائمة على التنافس ، انجبت علوم الواقع الانساني نحو التخصص والتجزئة ، ولهذا الاتجاه مغزى . فلم يعد بالامكان ادراك مفهوم الكلية كما كانت الحال في زمن ماركس . اي في وحدة شاملة ، من الداخل والخارج معاً (بالنسبة للممكن) ، سواء في رصد للواقع لو حذفه والاعتراض عليه . ونحن لا يسعنا مع ذلك ان نقر انفصال العلوم الجزئية لأن هذا الانفصال يتجاهل مفهوم الكلية اي المجتمع بوصفه مجموعة متكاملة والانسان باعتباره كلاً . بيد ان الواقع للانساني يزداد تعقيداً . وهذا التعقيد المتزايد يشكل جزءاً من التاريخ بمعناه الواسع . ثم اننا لا نعهد اليوم سوى كلية مهشمة تتجاهل اشتاتها ، واحياناً تتباعد ان هي لم تصطرع فيما بينها . من « عالم رأسمالي ، الى « عالم » اشتراكي ، وعالم ثالث ، مع ثقافات متنوعة واشكال مختلفة للدول . حتى ان بعضهم اقترح ان يستبدل مفهوم « العالم » و « العالمية » بمفهوم الكلية وذلك حتى يستوعب فكراً انتشار التقنية على صعيد كوني . ولما كانت المصطلحات اللغوية المستخدمة لا تزال في طور الاعداد ، تبقى وحدة المعرفة وكذلك يبقى الطابع السكلي للواقع من الفرضيات المسبقة التي لا بد منها في العلوم

الاجتماعية . يمكننا اذن ان تصدى لمؤلفات ماركس فنجد فيها دراسة اجتماعية
للأمة والمدينة والريف والجماعات الجزئية والطبقات والمجتمعات في جملتها والمعرفة
والدولة الخ . . كل هذا على مستوى من التحليل والعرض ، لا يغمط العلوم
الأخرى حقوقها كالاقتصاد السياسي والتاريخ وعلم السكان وعلم النفس .
ولنا ، من جهة ثانية ، ان نستكمل عمل ماركس فنبحث ، انطلاقاً من
كتابه « رأس المال » وعلى نهجه ، في تكوين المجتمع « الحديث » وانقساماته
وتناقضاته .

الفصل الثاني

« البراكسيس »

(أو الممارسة العملية)

اتفق مار كس عمره في صراع مستمر مع هيغل لديك حصونه (أو قصره بالمعنى الذي اوردته كافكا) ، ولينتزع منه ما يخصه وينفرد به ، أو أن شئت ، لكي يتفقد ما يمكن أو ما يجب انقاذه بعد ادحار ذلك المذهب الفلسفي المطلق . ولسوف تستمر العلاقة بين فلسفة هيغل والماركسية في رفدنا بالعديد من الأفكار ومن موضوعات البحث لحقة طويلة من الزمن . ذلك لأنها علاقة جدلية تم عن صراع بينهما . فهناك بين الرجلين اتصال وانفصال ، وامتداد ونحول . هذا وقد تمكن مار كس ، في فترة متأخرة من حياته فقط حين كتب « رأس المال » ، من أن يصوغ طريقته الجدلية ويبين الفوارق الفاصلة بينها وبين طريقة هيغل ، وان كان في زمن مبكر ، قد استبدل بمفهوم التركيب مفهوم التجاوز (الذي أخذه ايضاً عن هيغل) والذي يتوج القضية ونقيضها ويكملها ويمدهما في مذهب هيغل .

ولا يسعنا الآن في هذا المقام ، ان نعود لنعرض ببدأ ببدأ وقطاعاً قطاعاً ، لكل النقاط التي نجعل الفكر الماركسي متمماً لفكر الهيغلي ، أو مختلفاً عنه اختلافاً جديراً .

حسبنا أن نشير الى نقطة القطيعة بينهما التي أملت أو طويت عقب ظروف معقدة لاجمال لذكرها . لقد حصلت القطيعة بينهما حول مسألة الدولة . فهي ، عند هيغل فيلسوف الدولة ، نجم المعنى وتلم شعث المجتمع وتوجهه .

لولاها لتفسخت عناصر الواقع الاجتماعي ومراحله ، أي « المراتب » والحرف والمنظمات الحرفية ، ومجموعات جزئية كالأمرة والمدينة ، واخيراً الحاجات والنواظم كالأخلاقية الموضوعية أي العادات ، والأخلاقية الذاتية ، أي الشعور بالالزام والواجب . كذلك يرى هيجل ان التاريخ يتكامل بفضل الدولة الحديثة الدستورية . حتى انه لم يعد يروجو شيئاً آخر من الزمن ولا من العمل . ولكن عند مار كس ، وعلى العكس مما ذهب اليه هيجل ، ليست الدولة سوى مؤسسة مرهونة بظروفها التاريخية . فهي لا تستثير هذه الظروف ولا تجمعها في كنفها بعملية ميتافيزيقية . ونحن اذا استعملنا اصطلاحاً لم يكن مار كس قد استخدمه حين انتقد جندياً فلسفة هيجل في الحقوق والدولة ، قلنا ان للمؤسسات قاعدة ، وان هذه المؤسسات بنى فوقية . وأما نظرية هيجل التي تعتبر الطبقة الاجتماعية المتوسطة (ويبرقراطية الدولة المرتبطة بها) طبقة كلية هي الحامل للشعور والعلم ، فان مار كس ينذرها بشدة وعنف ولسائل أن يسأل : هل يتمس النقد الماركسي بالسمة النظرية ؟ نعم ، بمعنى انه استقصى النظرية وحلل المفاهيم تحليلًا كاملاً . لكنه أيضاً انتقاد عملي في اساسه . وبينما يحول مذهب هيجل دون الفعالية الانسانية ويسد عليها المنافذ ويوقف تطورها ، يلج مار كس ميدان الفكر كرجل يعنى بالتطبيق العملي ويناضل دفاعاً عن الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية من أجل تكامل المجتمع . انه يرسم خطة استراتيجيية ، قوامها الكادحون . لأن الطبقة العاملة هي التي تعترض على المؤسسات القائمة وتتكربها . وبالتالي لا يسعه ان يتقبل مذهباً فلسفياً يقدس (بكل ما في هذه الكلمة من معنى) اي يسبغ القدسية على (الدولة والحقى القائمين . والحال ان مذهب هيجل هو مذهب فلسفي كامل : إنه المذهب . فنقد الدولة ونقد الفلسفة يسيران جنباً الى جنب ، من خلال نقد جذري لذلك المذهب الفلسفي السياسي .

بيد ان الانقطاع بين هذين المفكرين لا يخلو من وجه من وجوه الاتصال وكما يتحدث الناس عن ثورة غاليليو وديكارت في علوم الطبيعة ، كذلك يمكننا ان نتحدث عن ثورة هيغلية ماركسية في معرفة الانسان . هذا اصح بكثير من ان ننسب الى كنت والكنتية تغييراً جذرياً في هذا المضمار . وما تعني هذه الثورة ؟ انها تعني ان موضوع البحث والمعرفة قد اصبحت هو الزمن . والأمر عند هيغل مثله عند مار كس . وقبلها أدى المكان الدور الأول في العلوم والمفاهيم . لم يجذب الزمن حتى في « الفلاسفة الآلية » المتطرفة ولكنه يستبطن من المكان وهو محدود به وتابع له .

عند هيغل ومار كس ، غدت « الصيرورة » اولية : صيرورة تاريخية ، وتتابع لأشكال الوعي الانساني وفتراته . وعندما يذهب هيغل للفلسفة ويوقف الزمن ، ويعين له حداً نهائياً في الدولة القائمة وفي مذهبه ، فهو بذلك يحطم اكثر افكاره عمقاً ، هذه الفكرة هي التي يستعيدها مار كس ويكشف عن عمقها . فتغدو الصيرورة كلية حقاً ، إذ تصور الطبيعة والمجتمع تاريخياً . فالانسان والانساني يتميزان بالزمنية : زمن العمل الاجتماعي ونوزيع الفعاليات في الزمن ، وتكون الأشكال والبنىات خلال الزمن . فؤلفات مار كس المسماة فلسفة ، تواصل على شكل متاهة لتعميق الزمن ، بحيث تتجاوز كل منهجية فلسفية وكل صيغة صورية تزعم انها نهائية ، وتفجرهما . فمعرفة الانساني هي استخلاص ما يحدث فيه وعنه في الصيرورة .

لم يوفق هيغل الى اقامة مذهب للحرية ، ومذهبه في المعرفة مذهب خطر ، ومع ذلك فقد ارسى الفلسفة الهيغلية اسس معرفة الزمن الذي امسى الركن الركبي لكل علم موضوعه الانسان .

عند مار كس ، وعلى نحو اوضح مما هي الحال عند هيغل . يظهر الزمن

الزمن بوجهين : النمو والتكامل . تنمو « الكائنات » التي تولد من الصيرورة وتتصف بشيء من الثبات فتزداد بعض خصائصها زيادة متدرجة ، وهذه الخصائص كمية (أي قابلة للقياس) . ثم ، من الزمن نفسه وفي الصيرورة نفسها ، تنبت خصائص جديدة ، وتنوع كيفي ، ويسير النمو والتكامل جنباً إلى جنب ، بينهما ترابط تنص عليه أعم مبادئ (أو قوانين) الفكر الجدلي . « فالكائن ، الذي يقتصر على النمو الكمي مرعان ما يصير إلى مسخ شأنه . على أن هذين الوجهين للصيرورة مختلفان وقد ينفصلان أحياناً ويتباعدان . مثل هذه الموضع موجودة فعلاً ، بل هي ليست قادرة . ولعلها تمثل شكلاً من أشكال الانحطاط والافتناء . فالنمو إذن كمي متواصل ، بينما التكامل كيفي متقطع يمتاز طفرات ويفترضها . ويمكن توقع النمو بسهولة ويسر ، في حين يصعب التنبؤ عن التكامل ، بل لعله يتضمن أموراً طارئة ، ومصادفات ، وظهوراً مفاجئاً لأنماط كيفية جديدة ، لتجري على مجاري 'ماضي' ، ولا تخضع لمبادئ التقيد . فالتاريخ غني بالابداع ، وهو دائماً أغنى بالصور والأعمال مما يمكن للتفكير أن يربو ويتوقع .

ونحن حين نقبل على مطالعة هيجل ، ونخص بالذكر كتابه في « فلسفة الحق » ، في ضوء الماركسية نقع عنده على مفهوم البراكسيس . فهو يعتمد إلى تحليل ما يسميه بالـ« المجتمع المدني » ، يميزاً إياه عن المجتمع السياسي (أي الدولة وجهازها البيروقراطي الحكومي) ويقول أن المجتمع المدني يشمل حاجات الأفراد والجماعات ، وهي حاجات تنظمها الحياة الاجتماعية تنظيمًا منسجماً ، ويسعى توزيع العمل إلى أشتابها ، كذلك يتضمن المجتمع المدني فئات جزئية من أسر وهيئات حرفية ومدن ومجموعات اقليمية ، تؤثر هذه العناصر فيما بينها وينبتق من هذا التفاعل هيئة هي المجتمع المدني ، يأتي القانون مع الدولة والحكومة وجهازها البيروقراطي ، لتوثقه وتوجهه .

مفهوم ظاهرة البراكسيس العملية موجود اذن عند هيجل وغير موجود ذلك لأن الدولة ذات الحق الإلهي والمنتمعة بالعبادة الإلهية هي التي تستثير شروط نشوئها ، في مذهب هيجل الفلسفة السياسي وهذه الشروط لا خطر لها ولا أهمية الا كدولة أولى في البناء الحقوقي والسياسي . ولما كان هيجل لا يجد في هذه العناصر والشروط سوى مراحل من الواقع العام للدولة ليست جوهر ، فانه يتجاهلها ويزدريها .

ثم يعرض مفهوم البراكسيس عند ماركس في « مخطوطات ١٨٤٤ » وفي « قضايا عن فوير باخ » . وكذلك في كتابه « الأسرة المقدسة » و « الأيديولوجية الألمانية » (وقد وضعها ماركس مع انجلز عام ١٨٤٥ - ١٨٤٦) . تتناول « مخطوطات ١٨٤٤ » مقولات الفلسفة ومفاهيمها الأساسية ، بما فيها المادية المثالية ، فتنتقدها وتطرحها جانباً . ما هو « الجوهر » بالمعنى الفلسفي ؟ انه الطبيعة فصلتها الميتافيزيقا عن الانسان فزيفتها . وفي الطرف الآخر ، ما هو الشعور ؟ انه الفكر الاساسي زورته الميتافيزيقا ايضاً ، بفصله عن الطبيعة .

فتفسير العالم المادي والمثالي بنيران أمم البراكسيس الثورية ، يفقدان ما بينهما من تعارض وبالتالي يزول وجودهما . اذن لا يتأتى الطابع الخاص للماركسية ولا سميتها الثورية (اي سميتها الطبقيّة) من موقف مادي بل من خاصتها العملية التي تتجاوز التأمل النظري أو الفلسفة ، ومن ثم تعدى الفلسفة المادية والمثالية . وبامكاننا ان نمتدي الى تأويلات العالم في التفكير السابق للماركسية ، وبخاصة فلسفات القرن الثامن عشر (البورجوازي) . ولئن صح ان المادية في حملتها كانت فلسفة الطبقات المضطهدة والثورية ، بما فيها البورجوازية ، فان وظيفة الطبقة العاملة من اساسها وظيفة جديدة جذرياً . وحين تبرز الطبقة العاملة على نحو صريح البراكسيس (أي الممارسة الاجتماعية القائمة على الصناعة والتي تسمح

بوعي الممارسة الانسانية وعياً عاماً) فهي تتجاوز نهائياً التأويلات السائدة التي تلامس مراحل قديمة للصراع الطبقي ، وتنبذها على حد سواء

والماركسية (التي توضع من الناحية النظرية وضع الطبقة العامة وتقدم لها وعياً طبقياً سما الى المستوى النظري) ليست فلسفة مادية ، لانها ليست فلسفة ، كما انما لم تعد مثالية أو مادية ، باعتبارها تاريخية في أبعادها ، تبين تاريخية المعرفة . وتظهر تاريخية الوجود الانساني والشكل الاقتصادي الاجتماعي . والحق ان الفلسفة لا تشرح شيئاً ، فضلاً عن اننا نحتاج هي بذاتها الى المادية التاريخية لتشرحها . ثم انما ، كمرقف تأملي ، نقبل كل ما هو قائم موجود . ولا تعتمد الى تغيير العالم بل تكتفي بتغيير تأويلاته . فالمرقف التأملي ، وهو نتيجة بعيدة من نتائج توزيع العمل ، ليس إلا فعالية مشوهة ، جزئية في حين أن الحقيقة هي الكل . وبالتالي لا يسوغ مطلقاً للفلسفة أن تطمح الى لقب الفعالية الفعوى الكلية . أضف الى ذلك أن حصيلة النشاط النظري تغاير تلك الوقائع المرصودة عن طريق الاختبار ، إذ لا توجد مطلقات ثابتة ، كما لا يوجد عالم آخر روحي بل ان كل مطلق يلوح لنا وكأنه قناع يور به الانسان استنثار غيره من البشر . لقد خلت الأفكار المجردة الفلسفية بمجد ذاتها من كل قيمة ، ومن كل مدلول دقيق والحقيقة هي أيضاً الواقع المشخص وما قولنا بقضايا الفلسفة الخالدة ؟ إما انما نحصيل حاصل ، لأمضون له . وإما انما تلقى مدلولاً مشخصاً من مضمون تاريخي يمكن التحقق منه عن طريق الاختبار إن التسامي على العالم بالتفكير النحس ، هو في الواقع ازواء ضمن الفكر الصرف ولا يعني قولنا هذا أننا ننتمي الى فلسفة اسمية ، ذلك لأن للكليات أساساً في البراكسيس التي هي نفسها موضوعية .

أو توجد ألوان مختلفة للمعرفة ، تتباين كميّاً وتتمايز ، كالمعرفة الفلسفية

مثلاً والمعرفة العلمية ؟ كلا ، لأن التفكير الفلسفي مجرد لامبرور له سوى انه تجريد لمعارف علمية خاصة . أو بتعبير أدق خلاصة لأعم النتائج التي توصلت اليها دراسة التطور التاريخي .

ونجد المادة التاريخية مسوغاً لها في رغبتها في أن تعيد للفكر الانساني قوته الفعالة (تلك القوة التي كان يملكها في باديه الأمر ، قبل توزيع العمل ، إذ كان وثيق الصلة بالممارسة) كما نجد تبريراً لها في القرار الفلسفي ، على ألا نضع فريسة للأوهام السائدة في حقبة من الحقب التاريخية ، وان نبذع عقيدة كلية حقاً .

هذه المتعضيات الثلاثة (من تفكير ناجع وصائب وانساني كلي) تضع حداً نهائياً للفلسفة ، ولكننا تكملها وبالتالي يمكن اعتبارها أيضاً ضرورة فلسفية . وهي لم تشرح شرحاً كافياً لا في كتاب « الأيديولوجية الألمانية » ، ولا في كتاب « الأمرة المقدسة » . وانت تجددها في صلب الموضوعات والمساجلات والانتقادات التي تضمنتها النصوص اللاحقة .

نحتل فكرة البراكسيس المكان الأول في نصوص ماركس المسماة بالنصوص الفلسفية ، ويعرف هذا المفهوم ، كما اسلفنا ، بتعارضه مع الفلسفة والموقف النظري للفيلسوف . فالكتاب الألماني فويرباخ الذي انكر مذهب هيغل استناداً الى انتروبولوجية مادية ، لم يوفق الى تجاوز الموقف الفلسفي . ولئن كان الشيء المحسوس موضع عنايته إلا انه اعمل الناحية الذاتية في الادراك الحسي أي تلك الفعالية التي تصنع الشيء وتعرفه وتعرف ذاتها من خلاله . فهو لا يرى في الشيء المحسوس حصيلة أو أثر من آثار فعالية مبدعة ، هي بأن واحد حبة واجتماعية وباحماله النشاط العلمي المحسوس ، فانه يجهل من باب أولى ، الفعالية

العملية و الانتقادية ، أي الفعالية الثورية^(١) . فكانت المثالية ، بالنسبة الى المادية الفلسفية التي طرحت جانباً البراكسيس ، محقة في استعادة جانب الادراك والفكر الانساني واستيعابه ، لكنها فعلت ذلك بصورة مجردة ، واهملت الجانب الحسي (القضية الأولى عن فويرباخ) . ومن هذه الناحية ، لم يجد فويرباخ في البراكسيس سوى امر شحيح . ثم ان للمادية الفلسفية نتائج اخطر من ذلك ، فهي تنيط تحول الانسان بتحول الظروف والتربية ، متناسية ان الانسان هو الذي يغير الظروف وان المربين هم بحاجة الى تربية ، وبالتالي تجمع هذه النظرية المادية الى تقسيم المجتمع قسمين يسمو احدهما على المجتمع ، أو بتعبير آخر ، تبرز الفلسفة المادية وجود الدولة ، كما فعلت النظرية المثالية ، متحالة لا بضرورة النظام بل بالتربية (القضية الثالثة) .

كتب ماركس يقول : « والتساؤل فيما اذا كان يوسع الفكر الانساني بلوغ حقيقة موضوعية ، ليس سؤالاً نظرياً بل هو سؤال عملي وعلى الانسان ان يقيم الدليل على الحقيقة أي على واقعية فكره ودقته وقدرته داخل البراكسيس . أما المماحكة حول واقعية الفكر أو « لا واقعية » الفكر المعزول عن البراكسيس فهي مسألة فارغة » (القضية الثانية) .

والمعرفة لا تبلغ مداها ولا تدرك مغزاها إلا في ارتباطها بالفعالية العملية . ويجب علينا أن ننبد المشكلة النظرية للمعرفة ، كمشكلة باطلة . ولا قيمة مطلقاً لتنسيق الفكري المجرد ، والبرهان النظري المنفصل عن الفعالية الاجتماعية والتحقيق العملي ، لأن ماهية الكائن الانساني ماهية اجتماعية . و ماهية المجتمع هي البراكسيس

(١) لاداعي للشك بأننا نقصد هنا نظرية سارتر في ما يسمي «العملي - العطالي» (نقد العقل الجدلي) ، نظرية تفكر ائمة الفلسفة في الفكر الماركسي ، ونجمل استعادة انشاء المحسوس ، وبذلك تعود بنا الى ما نسمي الانثروبولوجيا الفويرباخية .

أي الفعل والعمل وتبادل التأثير . فإذا ما ابتعدت النظرية عن البراكسيس ، ضاعت في معضلات اسمي طرحها وكانت غير قابلة للحل ، ضاعت في الألفاظ والأمرار (القضية الثامنة) .

ان تعيينات البراكسيس في هذه النصوص ، هي على الأخص تعيينات سلبية ، تعرف بكل ما تتجاهله الفلسفة أو تهمله ، أو بكل ما هو مغاير لها . وقد تصلح مثل هذه التعيينات في المساجلات ، حيث السلي بكشف مما هو اسامي ، مما هو وضعي بالنسبة للفكر الجدلي .

ومع ذلك بظل توضيح المفهوم الجديد ناقصاً ، لم يتبسط فيه ماركس حتى يحول دون الوقوع في بعض الالتباس . إن معيار الممارسة ، كما نصت على ذلك القضية الثانية عن فويرباخ ، سوف يتحسر فيما بعد على انه رفض للنظرية لصالح الفكر العملي ، أو انه موقف اختباري ولقد بيس للجدلي ، أو انه نظرية تطبيقية أو براغماتية . وهكذا تحت شعار نقد الفلسفة ، تحمل أهمية الفلسفة وتغفل العلاقة بين البراكسيس وبين تجاوز الفلسفة .

فيري بعضهم ان العلوم الاجتماعية أو علوم الواقع الانساني - وبعد علم الاجتماع في المرتبة الأولى منها - كافية لكي تقوم مقام الفلسفة المتداعية . ويمكن أن يجل رصد الوقائع (الاجتماعية والانسانية والثقافية الخ ..) رصداً اختبارياً ، محل تلك الرموز والرؤى والمفاهيم الفلسفية التي اختلطت لديهم . ثم يفاجأ هؤلاء المفكرون حين تطالعهم مشاهدات دقيقة ، لكنها جزئية ينقصها الشمول ، فلا يبعد لها ابعادها ومقاسي الرجوع الى نزعة فلسفية ، ضمنية كانت ام صريحة . أو يجد الاختصاصيون (بما يؤدي الى نفس النتيجة) لتقنيات جزئية لا يلبث ان يقبل عليها الفلاسفة حتى يسبقوا وحدة نظرية على ذلك الركام الضخم المشوش من

الوقائع والتقنيات والنتائج، وحينئذ يحصل لأرجح بين اتجاه وضمي واتجاه فلسفي، بين الموضوعي والذاتي، بين الاختباري والأرادي .

وبذهب غيرهم الى ان ما ركس قد اكتشف البرا كسيس فجعل الفلسفة غير مجدية بفضل هذا الاكتشاف الذي يؤدي الى تحقيق احلام الفلاسفة . لكننا نتساءل : هل البرا كسيس مفهوم بسيط ؟ وما هو السبيل الى سبر اغوارها ؟ لقد سبق ولاحظنا فيها فوارق شتى ودرجات واستقطابات وتناقضات . ثم ما هي المفاهيم التي لا بد لنا ان نطلق منها لتحليلها وعرضها في كل طاقاتها المبدعة ، إن لم تكن المفاهيم التي اعدتها الفلسفة (أي الكلليات) ؟ واذا نحن خلطنا اكتشاف البرا كسيس بموضوع حذف الفلسفة ، السنا نخرج حينئذ الى فلسفة للبرا كسيس ، تكون من قبيل فلسفة الذرائع أو ما شابهها ؟ وهي ايضاً فلسفة ، أو شيء متفرع عنها ، أو بديل عن الفلسفة القديمة .

كل هذه الاتجاهات تلتقي داخل الحركة الماركسية المعاصرة في كثير من التشوش والاضطراب ، دون ان تفصح صراحة عن فرضياتها ومما تطوي عليه من أمور . والحق ، ان الماركسية الرسمية تتخذ من الناحية العملية موقفاً اختبارياً وضعياً تذالفه بغلاف من القو الفلسفي ، فتمنح ثقتها المطلقة الحكامة للعلوم والتقنيات (لعلوم الطبيعة اكثر من علوم الواقع الأنساني) فيكون المهدور هنا ، انها باسم ماركسية اكتسبت الطابع الابدولوجي ، تغطي برا كسيس تكنوقراطية وتبررها . أما فلسفة البرا كسيس ، كما صاغها الكاتب غرامشي ، فقد غدت مسوغاً لبرا كسيس معينة : تلك التي يتبناها الحزب ، وهو أمير الزمان في الوقت الحاضر ، فاستعالت إذن الى فلسفة ما كيا فيلة ، تمنح البراهمية السياسية شهادة في الفلسفة .

وغندج . لوكاش : في كتابه « التاويخ والوعي الطبقي » ، يُستبدلُ

بالفلسفة التقليدية الوعي الطبقي لدى الطبقة الكادحة التي تأتي بنظرة للأمور جامعة كلية ، تحيط بالواقع سواء في الماضي أم الحاضر أم المستقبل (الامكانات) ، وتنفي الواقع الراهن نفسياً جذرياً . ومن سوء الطالع ان هذا الوعي التاريخي للطبقة العاملة غير متوفر لديها مطلقاً ، سواء اعتبرنا الفرد الواقعي أم الجماعة الواقعية . انما ينشأ هذا الوعي في دماغ الفيلسوف الذي يستوعب فكروياً وضع الطبقة العاملة . ثم ان هذا الوعي الطبقي عرضة للنقد الذي يميز بين الوعي العفوي الثلقائي (وهو وعي متروك أولي) وبين الوعي السيامي (الناجم عن دمج المعرفة المجردة التي اعدّها العلماء أو المثقفون بالوعي العفوي وذلك ضمن النشاط العملي) . لقد قلنا ان لوكانش يريد ان يستبدل بالفلسفة التقليدية المدرسية فلسفة البروليتاريا وهذه بدورها توكل إلى مفكر أمر سلطان الفلسفة على تصور الواقع ومذهبه ، مما يعني استمرار مزالق التمنذهب الفلسفي الكلاسيكي ومخاديره خصوصاً عندما يصبح « المفكر » كائناً « جماعياً » . ان نظرية لوكانش في الوعي الطبقي تقع في نفس المخذور الذي وقعت فيه فلسفة البرواكسبي لدى غرامشي . اي ان المفكرين الماركسيين قد تصوروا نهاية الفلسفة وانقراضها من غير تحقيقها ، وذلك خطأ شائع جداً .

نحن نرى ان اكتشاف البرواكسبي سوف يفضي الى القضاء على الفلسفة المستقلة النظرية الميتافيزيقية ، لكن هذا الاكتشاف لن يقصد إلى تحقيق الفلسفة إلا بقدر ما يستطيع البرواكسبي الفعالة (الثورية) أن تتجاوز بالإضافة إلى توزيع العمل والدولة المتعارض القائم بين العالم الفلسفي (عالم الحقيقة) وبين العالم غير الفلسفي (اي الواقع) .

ولأسباب عديدة كانت معاصرة للماركس أو لاحقة له ، لكنها ذات صلة دائمة بالتطور المتناقض للتفكير الماركسي في العالم الراهن ، نرى لزماً علينا

علينا ان نوضح مضمون مفهوم البراكيس فلا نكتفي بجمع مقتطفات أو شواهد من نصوص مار كس وانجلز ، بل علينا ان نوضح ذلك المفهوم استناداً الى مايعانيه الانسان المعاصر من تجارب ومحن . هذا العرض الكامل للمفهوم بكل مايتضمن وبشرح من امور ، يدل على انه يشمل عناصر سوسولوجية عديدة تتعلق بالحاجات والأشياء والمعرفة والحياة اليومية والحياة السياسية وما الى ذلك .

وحسب القراءة الجديدة التي نقترحها لآثار مار كس ، تندمج الخطوات المتوالية في تصور ينسع باتساع الممارسة العملية (السياسية) ويزداد قرباً منها . ولقد اعتبر مار كس دائماً انتقاد الفلسفة امراً قد تحقق . وبالتالي لم يتراجع مطلقاً عن مفهوم البراكيس ، بل انه اراد حتى نهاية حياته ان يضع بحثاً في المنهج الجدلي ، ووافته المنية دون ان يحقق امنيته . ان آثار مار كس ليست ناقصة وحسب بل هي بتراء لا نفي البحث حقه من العناية حتى في مقاطعها صياغة بما أسهم اسهاماً كبيراً في خلق العديد من الالتباسات اللاحقة .

وللقتينا دراسة البراكيس عند مار كس دراسة كاملة (إن كانت ذلك ممكناً) ان نعود الى عدد غير قليل من النصوص نجملها ونوضحها في علاقاتها المتبادلة . اننا نوكل أمر هذا العمل الى غيرنا ، فثمة أمور كثيرة معلقة منها مثلاً تحديد العلاقة بين هيغل ومار كس تحديداً جديداً . كل ماينبغي الآن هو أن نضغط على بعض التأويلات المنبسة ، ان لم نستطع القضاء عليها . وان نبين ايضاً كيف يمكن لبراكيس كما تصورهما مار كس ، ان تفسح المجال لعلم الاجتماع بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

آ - يفترض مفهوم البراكيس مسبقاً إعادة الاعتبار للعالم المحسوس ، والرجوع الى فكرة الممارسة العملية المحسوسة التي أسلفنا الإحاطة عليها . فالأشياء

المحسوسة ، كما أدرك غويرباخ ، هي دعامة كل معرفة ، لأنها أساس الوجود .
وليس المحسوس غنياً بالمعنى وحسب ، بل هو خلق وإنشاء فالعالم الانساني
هو من ابداع البشر . خلال تاريخهم ، انطلاقاً من طبيعة احلية لم تستسلم لنا إلا
بعد أن حولتها وسائلنا اى الأدوات واللغة والمفاهيم والرموز . والعمل
الحسي - ثروة لا تنضب بمثابة إدراكنا - هو الذي يبين لنا البراكيس .
ولين الكشف المستمر عنها ، يضعها في بؤرة النور فيكفي أن نفتح أعيننا لندرك
سعتها في الابداع الانساني ، الذي يشمل الطبيعة والمعدن والأشياء ذات
الاستعمال اليومي كما يشمل الأشياء النادرة (كالأعمال الفنية) . من كل
جانب تجعلنا واحدة العالم الحسي والفكري ، اى وحدة الطبيعة والثقافة .
وان حواسنا كما يقول مار كس ، تصبح ، إذ ذاك ، تملأ فكرياً ، فالمباشر
يكشف عن الوساطات المتضمنة فيه والحر . يؤدي بنا إلى مفهوم البراكيس
وهذه تبسط امامنا غنى العالم المحسوس .

والرولبط للنشئة بين الكائنات الانسانية الحية هي جزء من هذا
العالم المحسوس الذي نتعرفه ومعبد اكتشافه . لقد كان الكائن الحسي الانساني
شيئاً من الأشياء ، قبل ان يكون بالنسبة للذات الشاعرة شعوراً آخر . وهو
يوصفه موضوعاً محسوساً بتنظم في علاقات اجتماعية على جانب من الغنى والتعقيد ،
وهذه هي التي تكشف عنه بوصفه ذاتاً ، إذ تمكنه من ان يمارس قدرته الذاتية
من فعالية وتفكير ورغبات .

ب -- والانسان ، قبل كل شيء ، هو كائن ذو حاجة ، وهو من حيث
كونه كذلك يفوق الحيوان الذي غالباً ما يقع منذ ولادته على الموارد التي نهيه
له سبل البقاء ، سواء كانت هذه الموارد في جسمه أم في بيئته ، وإلا زال من
الوجود ، جنساً وافرداً اما عند الانسان وفي جميع ميادين فعاليته ، فقد بدت

الحاجة عامة (الحاجة نوعاً) دائماً وابدأ امراً أساسياً . فما من شيء إلا ويقابل حاجة ما أو يستثير حاجة ، حتى في الأمور التي تبدو أبعد ماتكونت عن الاحتياج كما في الثقافة والتقنية ، بله الحياة الاقتصادية . والى جانب الحاجات الفردية (التي لا تأتي إلا على نحو اجتماعي) ثمة حاجات اجتماعية مجرد ذاتها ، وحاجات سياسية ، حاجات مباشرة وأخرى متطورة ، حاجات طبيعية وأخرى مصطنعة ، حاجات واقعية وحاجات تسبب الضياع . واعترافاً بالوعي والشعور عند الكائن الانساني الآخر ، لا يصير ظاهرة انسانية اي اجتماعية ، ما لم يصبح حاجة من حاجات شعورنا . ولا يتجلى العقل أو العقلانية في الاجتماعي والفردى ، إلا بنمو الحاجات عندما يستشعر البشر المجتمعون بالحاجة الى العقل الفعّال .

والانسان ، وهو الكائن صاحب الحاجات ، يبقى بعد ولادته (ولادة فردية وفي لحظة معينة من التاريخ) ضعيفاً اعزل ولمدة طويلة ، حتى اننا نتساءل اليوم كيف تم البقاء لمولاء الأطفال الذين لم يلقوا حظوة من الطبيعة أهم القاسية . وهل يمكن ان يكون الانسان ، من حيث هو كائن ذو حاجات ، موضوع علم خاص عند ماركس وفي نطاق التفكير الماركسي ، يمكن ان نسميه الانتروبولوجيا ؟ ما في ذلك ريب ، ولئن رسمت مخطوطات ١٨٤٤ ، المخطوط العريضة لمثل هذا العلم ، الا انها ضمت ايضاً نقداً له ^(١) ، ذلك لأن الانتروبولوجيا (كما نجهده نموذجاً لها عند فويرباخ) تسعى اما الى جعل الانسان يذوب ويتلاشى في الطبيعة واما الى فصله عنها . وكل ما ينبغي لنا ادراكه هو على العكس علاقة التنازع بين الانسان والطبيعة من وحدة (اي ان اكثر الناس تطوراً لا يقطع صلته

(١) راجع منشورات بوتيجلي Ed Bottigelli ، من الصفحة ٩٢ الى الصفحة

بالطبيعة) وصراع (اي ان الفعالية الانسانية تنتزع من الطبيعة ما يفي حاجتها ،
ونحوها وتدمرها) . وبالتالي يحق لنا القول ان اساس الوجود الانساني في
الطبيعة هو من طبيعة انطولوجية^(١) ، ولكن من جهة اخرى ، كل ما يصنعه البشر
يندرج في اطار الصيرورة ، اي في نطاق التاريخ . فلا يسوغ لنا ان ننسب
لتاريخ أو للطبيعة ماهية خاصة وان نجعل من التاريخ فلسفة . وإلا فعلنا .
بأسلوب آخر بين الانساني والطبيعي .

تدرس الحاجات اذن باعتبارها تدخل في الحركة العامة للجنس البشري ،
وتثير فعاليات الرجل الذي يصبح انسانياً ، مما يفسح المجال لدراسة بعض المفاهيم
مثل تعقد الحاجات وبساطتها ، وتنوعها ، والانتقال من حاجتنا الى الأشياء الى
حاجتنا الى لقاء السكان الانساني الاخر ، ومن الفائدة الطبيعية للأشياء الى نمط
الاستعمال الخاص بالانسان^(٢) .

تكشف دراسة الحاجات عن عمليات جدلية متشابكة . فالانسان انما
يتميز عن الحيوان في صنعه الآلات وابداعه العمل حتى يتزود بما يحتاج اليه .
فالحاجة هي بأن واحد فعل (او فعالية) وعلاقة معقدة تربط الانسان بالطبيعة
والكائنات البشرية الاخرى والأشياء عن طريق العمل ، فيسيطر الكائن على
الطبيعة ويتملكها جزئياً . بيد ان العمل ليس امراً طبعياً ، وهو مناف
للطبيعة ، من وجهتين : بوصفه كدأ ومعاناة يقتضي جهداً ونظاماً ، ولأنه
يعتمد الى تغيير الطبيعة خارج الانسان وفي قرارة نفسه . حتى اذا غدا العمل
حاجة ، تهذب الحواس وسمت ، ثم تنوعت الحاجات وصقلت ، لأن العمل
يغيرها ويوفر لها خيارات جديدة ، وبذلك ينبت الانسان من الطبيعة دون ان

(١) راجع المخطوطات ، ص ١١٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٩٢ .

ينفصل عنها . وبفضل الاستمتاع بألف الانسان مع الطبيعة التي انحد من هنا ، فيوضع حد ، ولو الاحين ، لعوامل الانقضاء والصراع والنزق . وبدلاً من ان تغل الحاجة اماردة من امارات العجز والقصور ، فانها تغدو ، بفضل العمل ، طاقة استمتاع ، وقدرة على النشاط . بالتالي يوطد الكائن الانساني مابته الكلية المتميزة ، مكان تلك الوحدة المباشرة البدائية التي لم يتميزه عن الطبيعة ، بوصفه كائناً طبيعياً . ولو انه بقي متعدياً لأصابه التشويه والضياع . فيجب علينا ان نحل محل نظرية هيجل في منظومة الحاجات التي تشرف عليها الدولة ، كلية أخرى ، هي الحاجات (مجموعة الحاجات) ، مع التوق الى حاجة الكلية (اي الحاجة الى التكامل ، الى ممارسة نشاطاتنا كلها ، والاستمتاع برغباتنا كلها) ، ممارسة واستمتاعاً هما ملء إنسانيتنا . ان تجاوزنا للحدود والقيود يتجه نحو هذا التكامل الكلي وهكذا ، يتكشف لنا الأساس المزدوج للبراكسيس : اي المحسوس من جهة والفعالية المبدعة التي تشعنها الحاجة المتطورة من جهة ثانية . هذه الظاهرة الكلية (من حاجة ومحل واستمتاع حسي بالشيء الواقعي) نلقاها في جميع المستويات . فالعمل منتج لأشياء ولأدوات محل وحاجات ولكنه ايضاً منتج لحاجات مستعدة حاجات في الانتاج للانتاج . وهذه الحاجات الجديدة كما وكيفاً تزكس على تلك التي ولدتها . وهكذا تمتد الحاجة شيئاً فشيئاً حتى تبلغ اسمى صورها وابعدها غوراً وادقها واخطرهما ألا وهي الرغبة في توكيد الذات (مع توكيد الرغبة) وسلطان الرغبة (مع الرغبة في السلطان) . من هذه الناحية ، يمكن ان بطبع التاريخ كله بطابع نمو الحاجات وتطورها (عبر المصطنع والفساد والضياع) . وهدف الشيوعية ان هو الا ببيان الحاجة الانسانية ، والأخذ بيدها حتى تبلغ غايتها ومنهاها . وحتى تتحرر من كل ضياع .

الغاية إذن هي القضاء على العمل المضني الشاق بفضل التقنية . ألا أن

هذا الحد النهائي لما يمكن لبؤه من التطور ، يفترض حـداً وسطاً وهو العمل بوصفه حاجة أولى . ويكون التناقض بين العمل واللامل (أي بين الجهد الانساني والوسائل التي ترمي الى الاقلال من هذا الجهد أو انعدامه ، بما فيها التقنيات والآلات) يكون هذا التناقض من أكثر التناقضات شحداً للعزيمه فاللامل هو البطالة كما هو أيضاً عفوية العبقري ، هو العجز عن العمل وهو أيضاً مكافأة الجهد والعناء ، وهو أخيراً العوز باعتباره حرماناً من المنعة السكامة ^(١) . بذلك ينتقل الجنس البشري من اللامل الحيواني ، الى لا عمل السكائن القادر الذي سيطر تقياً على المادة ، عبر العمل الدؤوب والمضطهد للكتل البشرية ، وبطالة مستغل هذه الكتل .

ح - يدخل العمل في الحركة الجدلية (حاجة ، عمل ، امتناع) فهو منها فترة عملية وتاريخية ، ومن خلالها يستمد تعييناته الخاصة ، ثم تتشابه حركات أخرى مع حركات سابقة ، فيتوزع العمل ، ويتداخل التوزيع البيولوجي مع التوزيع التقني (الذي تفرضه الآلات) ومع التوزيع الاجتماعي . مما يؤدي الى فصل الوظائف بعضها عن بعض ، ويسير الانفصال بين المدينة والريف جنباً الى جنب مع انفصال العمل الذهني عن العمل المادي ، اذ تستأثر المدينة بوظائف القيادة التي تتكامل في اطارها من توقع وإدارة وثوجه سياسي وعلاقات بالجماعات الاقليمية الأخرى . بل غالباً ما تعيش المدينة متطفلة على الريف (وعلى الأخص في « نمط الانتاج الآسيري » ، أي الانتاج الذي يحدث في الامبراطوريات الشرقية الواسعة) مقتصرة على القيام بوظائف غير مثمرة كالوظائف العسكرية والادوية

(١) إن نصوص ماركس عن الحاجة مبثوثة في مؤلفاته من أولاهما (بخاصة مخطوطات ١٨٤٤) الى آخرها . ولقد كتب في نقد برنامج غوته (١٨٧٥) : « عندما يكون العمل قد أصبح الحاجة الاولى للحياة ، عندما تتدجر منابع الثروة الجماعية تفجراً كاملاً ، عندئذ يصبح بوسعنا ان نتجاوز الأفق الحقوقي الضيق للبرجوازية فيسجل المجتمع شعاره : من كل حسب قدراته ولكل حسب حاجاته » .

والسياسة. ثم نحل المدينة محل الريف في العمل الانتاجي ، وبخاصة في غربي
 اوروبا فتحدد الحركة وتنتسار في الحلقة الرأسمالية . تلك هي خاتمة تاريخ
 حافل برز فيه واضعاً بابن الوظائف ، وضعفت فيه قيمة العمل الانتاجي (وعل
 الأخص العمل الزراعي) بالقياس الى الوظائف الأخرى التي اختص بها القادة
 والأعيان والمحاربون والكهنة والسحرة . ولقد حدث تنازع مرير بين الجماعات
 (التي لم تنتظم بعد في طبقات اجتماعية خلال آلاف السنين) من أجل اقتسام ذلك
 الغنائم الشحيح من الانتاج الجماعي . بيد أن الوظائف صاحبة الامتياز لم تستطع
 التحرر من رقابة الجماعة ، فكان عليها ان تلزم القصد والاعتدال في استخدام
 نفوذها ، وان تسعى الى تقويته ، وان تلعب بعض الادوار فتقدم نفسها فداء
 لظروف والمناسبات التي جعلتها تنفوق على غيرها ، فلم تسمح لها الدولة التي قامت
 آنئذ ان تستغف « بالشعب » . وعلى الأخص اضطر اصحاب الامتيازات خلال
 حقبة طويلة من الزمن الى تبرير وجودهم ، فابدعوا آثراً جديدة ، وشيدوا
 الأبنية ، وتناولوا المدن بالتجميل ، وقاموا بالحفلات والأعياد .

من بين الوظائف صاحبة الامتياز ، برزت في فترة ما وظيفة لها اهمية
 خاصة هي الوظائف الايديولوجية . نهض بها اولاً الكهنة قبل ان تؤول الى ايدي
 المثقفين الذين توضح اختصاصهم من شعراء وفلاسفة وعلماء وكتاب . ونحن
 نشير هنا ، قبل ان نعرض لمفهوم الايديولوجية ، الى وجود قاعدة قامت عليها
 الايديولوجيات من الناحية الاجتماعية ، ألا وهي جماعة صاحبة اختصاص (في
 اعداد الافكار والتصورات واذاعتها بين الناس) .

د - ينبغي لنا أن نميز بين الفعاليات التي تفرغ لشؤون المادة ، وبين
 تلك التي تعنى بالكائنات الانسانية . ولئن تولد هذا النشاط الأخير من توزيع

العمل ، إلا ان كلمة « عمل » لم تعد تنطبق عليه انطباقاً تاماً . ولـدوف نتحدث عن وظائف دينية وسياسية وثقافية بدلاً من قولنا مهلاً دينياً او سياسياً او ثقافياً . ومن اجل تحديد هاتين الطائفتين من الفعالية نستعمل عبارتي الابداع قولاً والابداع عملاً . فالابداع قولاً هو الذي يعطي المحسوس صورته الانسانية ، مشتملاً على كل ماله صلة بالطبيعة والأعمال الزراعية والحرفية والفنية ، كـابنطوي عامة على امتلاك الانسان الاجتماعي للطبيعة من حوله وفي قرارة نفسه . أما الابداع عملاً (براكيس) فهو يضم العلاقات بين الكائنات الانسانية ، وبخاصة التجارة وفعاليات التوجيه ووظائف الدولة على مقدار حجمها . والبراكيس بمعناها الواسع تشمل الابداع قولاً ، لكنها بمعناها الضيق تتحدد بتعيين حدودها فلا تدل إلا على الانجازات العملية أو الأعمال التي اتفق عليها بين اعضاء المجتمع .

هذا التمييز الذي نقترحه يأتي بعد نشوء اللغة ، على اعتبارها وعياً اجتماعياً وصورة اولى لمعرفة للمجتمع . وهو يؤكد انقسام مختلف الفعاليات الانسانية وازدواجها في وحدة اجتماعي . والابداع قولاً الذي يسفر عن الانقسام ، ينقسم بدوره حين تضعف قيمة العمل الانتاجي (الزراعي والحرفي ومن ثم الصناعي) بالنسبة الى الفعالية المبدعة بمعناها الخاص . أو بالأحرى بالنسبة الى ذلك النشاط الذي يبدو وحده خلافاً أي نشاط الفرد الذي يقوم بوضع أثر من الآثار . وبالتالي يتميز الشيء عن الانتاج وعن الأثر الفني ، كذلك تنبثق من البراكيس (بمعناها المحدود) فعاليات تصبح ذات امتياز ، هي فعاليات التوسط أو الوساطة : فعالية التاجر والخطيب والسيامي .

خلال هذه الحركة الشاملة الواسعة ، يدخل العمل في نزاع مع ذاته . فيكون بأن واحد فردياً واجتماعياً ، جزئياً واهمالياً ، متنوعاً وكمياً ، كمياً

وكيفاً . بسيطاً ومعقداً ، متشراً وعقبياً ، متنازلاً ومتناسقاً . كما يدخل في نزاع مع اللاهمل (أي البطالة وأوقات الفراغ) . ومن العمل بوصفه حركة جدلية ومضموناً ، تبرز صورة يكتبها ناتج العمل المادي ، وهي السلعة .

الواقع ان البراكيس هي قبل كل شيء فعل وعلاقة جدلية بين الطبيعة والانسان ، بين الاشياء والشعور (فلا يحق لنا فعل هذه العناصر كما يفعل الفلاسفة الذين يجعلون منها جواهر مستقلة) . ولئن كانت كل براكيس مضموناً الا ان هذا المضمون يبدع صورة له . بل لا يتحدد المضمون إلا بالقياس الى الصورة التي نشأت من تناقضاته واوجدت لهذه التناقضات حلاً ناقصاً بوجه عام ثم تعود الصورة على المضمون لتفرض عليه ضرباً من الاندجام . ومن هنا كان كل مجتمع مبدعاً لصور . أما تطور البراكيس من خلال الاحداث والمآمي (ومن هذه المآمي زوال عدد غير قليل من المجتمعات بما فيها أجل المجتمعات واقربها الى الهناء والسعادة) فلقد خلد بعض الصور الاجتماعية واستكملها . ولندكر على سبيل المثال : صيغ المجاعة الأدبية ، والأواصر الشخصية المتبادلة ، والأشكال البدعية والمنطق الصوري (الذي تفرع عن التفكير في القول) والحقوق (من قواعد العقود والمبادلات) وأخيراً السلعة (وهي الصورة التي اكتسبها الانتاج ابان تعميم التبادل) وما تستتبعه من نتيجة أو بالاحرى من مضمون مضر وهو المال . وللسلعة خاصة بالغة الأهمية فهي لا تفصل عن محتواها أي العمل وهي ثمرة من ثمرات الانتاج الانساني سواء اعتبرت شيئاً من الأشياء (قابلاً للاستعمال) ام قيمة (للتبادل) . وهي بأن واحد قابلة للقياس وقياساً لغيرها ، بالنسبة للعمل والتناقضات التي محتوها العمل المنتج . فلا قيمة له إلا بالعمل (أي زمن العمل الانتاجي المتوسط ، كما يقرر ملوكس) الذي تطوي عليه . لكن العمل بدوره يصبح في نهاية الأمر قيمة منوطة بانتاج السلع ، بل

يغدو سلعة بحد ذاته (اي زمناً وقوة انتاجية) . فاذا ما انطلقت السلعة حرة طليقة ، ذهبت الى اقصى ما تستطيع بلوغه من امكانات الصورة ، فتزداد معها ، في الحياة العملية ، اهمية الوساطة بين الأعمال المنتجة ونعني بها وساطة التاجر ، فيصير العمل مسخراً مغلولاً على أمره . ويغدو المال شأن كبير كما يغدو عمل الوسطاء اكثر اهمية من الفعاليات المبدعة والمنجحة .

لأن تكون السلعة صورة يكتبها الشيء (او المال) في بعض الأحوال ذلك ما بينه الصفحات المئة الأولى من كتابه رأس المال . حينئذ يزدوج الشيء دون ان يفقد واقعه المادي وقيمه في الاستعمال ، فيستحيل الى قيمة تبادل ، ويخضع الشيء لمثل هذا التحول في طبيعته ، باعتباره شيئاً ، فينتقل من الكيف الى الكم ، من العزلة والانفراد الى المقارنة بالتروات الاخرى ، من الواقع المادي الى الصورة المحضة (للنقد ، المال) وتكون الصورة كاملة حين تُقيّم كل سلعة بمقياس عام هو الذهب .

لقد ذاع بين الناس هذا التحليل اقيمة التبادل وهذا العرص لتطور صورته . ويمكننا القول ان الصورة ، في رأي ماركس الذي تقصّى نشوءها ، تملك القدرة الغريبة على اخفاء ماهيتها ونشأتها عن الناس الذين بها يعيشون ومنها . بل اصبحت الصورة صنماً مقدساً ، وبدأت شيئاً يتمتع بسلطان لا حد له ، وتفاعلت مع المضمون حتى طغت عليه . وحين يخفي الشيء مصدره ومبر منبته ، وهو انه ثمرة من ثمرات الانسان اثناء قيام بعض العلاقات الاجتماعية ، فانه يجعل من الناس شيئاً آخر يملكه ويستولي عليه . هذا الطابع الصنمي للسلعة والمال يضي الى آخر الشوط فينشئ مظاهر واقعية ، واواماً يتوارى خلفها الواقع (البراكسيس) . ويحدث هذا التشويه على أكمل وجه لأن تقدّيس الأشياء جزء من الواقع . وعلى التحليل العلمي ان يقشع هذه الغيوم ويبدد تلك المظاهر . وتكتسب الصورة في

تقديمها خاسرين : فهي تفرد بذاتها لأنها شيء (مجرد) ثم هي تحجب العلاقات الواقعية . وسوف نعود نتناول هذا التحليل بشيء من التوسع والتفصيل .

يقول مار كس :

« ان التفكير في صور العالم الاجتماعي وبالتالي غلبها العلمى ، يسلك مسلكاً معاكساً لكل المحاكمة للحركة الواقعية للامور . فهو يبدأ متأخراً ، بعد ان تكون قد استقرت جميع المعطيات ، ويكون التطور قد انتج نتائجه . وتكون الصور (التي طبعت ثرات العمل بطابع السلع ومن ثم اخذت تهيمن على تداولها) قد ثبتت ثبات الصور الطبيعية للحياة الاجتماعية قبل ان يحاول الناس فهمها ، فيقرب عنهم الطابع التاريخي للصورة ، وقنوح لهم مستقرة غير قابلة للتغيير » . (١)

الصورة إذن خداعة للفضي لافكار متعلقة ، وبخاصة الى فكرة الثبات الموهوم وإلى الخلط بين الشيء الطبيعي (الساكن) والشيء الاجتماعي (المجرد الذي تشكل تاريخياً) وهي تجرف المجتمع كله في سلسلة أفاعيل خاصة هي تقديم الأشياء (أو الشيء) .

على ان تلك الاشارات الهامة التي أتى بها مار كس لا ينبغي لها ان تنتظم في نظرية للشيء . تكون الركن الركين الماركسية او لكتاب « رأس المال » . لقد نأقت مدرسة لوكانش في تقييم مثل هذه النظرية حتى استخلصت منها فلسفة وعلماً اجتماعياً (دُمج بالفلسفة في هذا التصنيف) . ذلك لأن الشيء المجرد ، او الصورة (من سلعة ومال ورأس مال) لا يمكنه أن يمضي الى نهاية الشوط في عملية التثبي . ولا يسعى ان يستقل عن الروابط الانسانية التي يسعى الى الهيمنة عليها ونشوحها وتحويلها الى علاقات تربط بين الأشياء . فلا يمكنه ان يوجد وجوداً تاماً بوصفه شيئاً ، بل يظل شيئاً مجرداً في نظر السكان الانسانيين الفعال وثمره من فرائده .

(١) راجع رأس المال ، ١ ، الفصل الرابع ، طبعة بلياد ، الصفحة ٦٠٩ .

وما يليها .

كل ما يستطيع الشيء المجرد ان يسيطر عليه هو إذن غلط من العلاقات الصورية بين الناس .

كتب ماركس يقول :

« لا يمكن للسلع ان تمضي وحدها الى الا-واق ... ولكي تربط بين الاشياء علاقة ما ، بوصدها سلعاً ، لا بد من ان تنهض رابطة بين من يحفظها من الناس انفسهم ، بوصفهم اشخاصاً استغرت ارادتهم داخل هذه الاشياء . ولا بد لهم ايضاً من ان يعترفوا لبعضهم البعض بصفة الملكية الخاصة . هذه العلاقة الحقوقية التي تتمثل بصورة العقد ، سواء صرح بها شراً أم كانت ضمنية ، ما هي الا علاقة بين ارادات انسانية تنعكس فيها العلاقة الاقتصادية » (١) .

من الناحية البشرية ، يؤدي إذن الشيء المجرد ، او الصورة - الشيء ، الى قيام نظام صوري في العلاقات ، وهي العلاقات التعاقدية ، اي ان احده الطرفين له معادل في الطرف الآخر . والخلاصة ان الصورة تردوج فيكون لدينا من جهة ، السلعة وما يترتب عليها من نتائج اجتماعية واقتصادية ، ومن جهة أخرى ، العقد مع مضمونه الاجتماعي الحقوقي . وبناء كد للتقابل بين هذين الوجهين بتأثير وحدة الحركة الاساسية لتطور .

يقابل الدراسة الاقتصادية لحركة التبادل ، وعلى صعيد آخر ، دراسة العلاقات الحقوقية وما تفرع عنها من نتائج . وبعد ان تمهد السبيل للمال والسلعة ، وتوليا زمام السلطة على مر التاريخ ، صدر حينئذ قانون تنظيم العلاقات التعاقدية بين الناس وهو القانون المدني (قانون نابليون) واطح بعد صياغته لأولئك الذين أنوا من بعده ان يفكروا طلاب- البيئة الاجتماعية المستعدنة ، ويتوضحوا معالم

(١) رأس المال ، ١ ، الفصل الثاني « في المبادلات » . طبعة بلياد صفحة ٦١٩

وما يليها .

المجتمع البورجوازي وما يحمله من رسالة كانت لا تزال يومئذ غامضة (١) .

ولا ينبغي لنا ان ننسى ان المضمون يستمر في البقاء تحت الصورة .
والمضمون هو العمل بمحركه الجدلية (أي أنه بأن واحد فردي واجتماعي ،
جزئي واجمالي ، كيفي وكمي ، بسيط ومعقد) . ونظرية الصورة - القيمة
تعود بنا الى دراسة نظرية توزيع العمل .

يقول مار كس :

« يفترض وجود عالم التجارة توزيعاً للعمل النامي ، أو بالأحرى يبدو هذا
التوزيع مباشرة في تنوع قيم الاستعمال التي تتجابه فيما بينها بوصفها سلماً خاصة تنطوي
على انماط من العمل لاثقل عنها تنوعاً . ولما كان توزيع العمل شاملاً لجميع مظاهر الجهد
المثمر ، فانه يمثل عمل العمل الاجتماعي في مظهره المادي بوصفه عملاً خالقاً لقيم الاستعمال .
يبدو انه لا يوجد توزيع العمل ، من ناحية السلع وفي نطاق حركة التبادل . إلا في
حصيلته ، وفي خصوصية السلع ذاتها » (٢) .

٥ - وإذا كان للفن والثقافة وجود خاص متميز ، فقد يجعلنا ذلك على
القول بان تلك الناس لطبيعتهم الخاصة (أو للطبيعة فهم احساساً وحساسية ،
وحاجات ورغبات) هو من نطاق الابداع قولاً أكثر مما هو من نطاق البراكيس
(بما لهذه الكلمة من معنى محدد ودقيق) وإن والآثار الفنية هي امتلاك الانسان
لطبيعته ضمن ثقافة معينة . على ان هذا الرأي لا يجوز له ان بصاغ ولا ان يقبل
بغير تحفظ . فالملازمة بين الانسان وطبيعته هي نتيجة تعاون مستمر بين فعاليتين .
وهي نتيجة وحدة باقية حتى في الانقسام . وعلينا ، مع ذلك ، ان نميز بين السيطرة

(١) إذا جاز لنا ان نضيف ملاحظة في هذا العرض ، نقول : أليس بلزاك هو
الذي قدم لنا احسن سوسيولوجيا للمجتمع البورجوازي انطلاقاً من القانون المدني ،
وهو اكل صورة للعلاقة التعاقدية .

(٢) لقد الاقتصاد السياسي . طبعة بليارد م . ٣٠٤

على الطبيعة (الخارجية) وتلك الطبيعية (الداخلية للانسان) ، اذ يمكن ان
تدرس السيطرة على الطبيعة تلقائياً وبغير ان يحدث تقدم ما في التملك . هذا
وقد سددت بعض المجتمعات على التملك (المثال التاريخي هو الاغريق) بينما
شدت بعضها الآخر على السيادة على الطبيعة وبنفس الوقت السيطرة على البشر
(المثال التاريخي هو روما) . غير ان المقومات الخاصة بالمجتمعات والثقافات
والمذنيات قد اعتورتها قلوباً مختلفة عديدة .

وعلىنا أيضاً ان نفرق بين القطاع الذي تمت السيادة عليه (اي سيطر
عليه الناس وتملكوه) والقطاع الذي لم يسيطروا عليه بعد ، ولا يمكن نحدد هذا
القطاع في الطبيعة المادية . ففي الانسان لا تزال توجد عوامل لا يعرفها ولا يسيطر
عليها ، سواء في صميم الواقع الفردي ، ام الاجتماعي ام التاريخي . ثم ان مجرد
وجود جزء (وجزء فقط) من الواقع الانساني التاريخي والاجتماعي ، قد عرفه
الانسان وسيطر عليه ، بينما بقي جزء آخر مجهولاً عشوائياً ، ان هذه الظاهرة
حادثة اجتماعية وتاريخية بالغة الأهمية . فالناس هم الذين يبنون المجتمع وبصنعون
التاريخ ، ولكن على غير هدى ، في مزيج مبهم غامض من المعرفة والجهل ،
والعمل الواعي والتخمين العشوائي^(١) .

والقطاع الذي يسوده الانسان لا يرتبط بالقطاع العشوائي بروابط سلمية ،
بل تدور بينها مأساة مستمرة ومحدث نزاع مبرر يستمر بسبب تواجدهما الذي
لا يستتب فيه السلام حتى اشعار آخر . واستناداً الى معرفة ماركس بالتفكير
الاغريقي^(٢) ، نستطيع ان ننسب اليه التفريق المعبود بين نظام الأسباب والهلل

(١) ان اكثر نصوص ماركس دلالة على هذا الموضوع في مطلع كتاب (١٨ برومير

للويس بوناپرت) .

(٢) راجع بشكل خاص في اطروحة ماركس للدكتوراه عن ابيغور
وديجوريطس ، نظراته عن العلاقة بين مادية هذين الفيلسوفين وبين تصورهما للحرية .

اي الحتمية ، وبين المصادفات ، واخيراً الارادات وما يتخيره الانسان . ففي المجتمع القشط « الفعّال » ، تنجا به هذه المجموعات الثلاث وتعارض . وتفرع للمجموعة الأخيرة الى ان تشتد وتعمد على غيرها من المجموعتين دون ان تتمكن من استيعابها والقضاء عليهما .

وهناك مخطط او رسم شهير يفرق بين مستويات مختلفة للبراكسيس : من قاعدة (أي قوى الانتاج كالتقنيات وتنظيم العمل) وبنيات (أي علاقات الانتاج والملكية) وبنيات عليا (كالمؤسسات والايديولوجيات) . قد ينطبق مثل هذا المخطط على بعض النصوص التي وضعها ماركس ، لكننا نتساءل هل يشمل البراكسيس شمولاً تاماً ؟ وهل ينبغي لنا ان نعتبره أمراً لازماً وكافياً ؟ كلا لا نرى ذلك . كما اننا لا نأخذ بعين الاعتبار المخطط الآخر ، الذي نال هو أيضاً حظاً من الرواج ، والذي يرى في علم الاقتصاد دراسة تشريحية للمجتمع ، وفي علم الاجتماع دراسة لوظائف المجتمع . مثل هذه المخططات تنجمد على شكل وثوقي ، تصبح زائفة ، لأنها تطرح جانباً الوساطات والتداخلات والتفاعلات وعلى الأخص الصور . مثال على ذلك في المخطط الأول ان يمكن تحديد موقع المعرفة ؟ انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقنيات (هي إذن في « القاعدة ») لكنها متصل ايضاً بالايديولوجيات (إذن في « البنيات العليا ») . ثم ان نحدد موقع اللغة ؟ والمنطق ؟ والقانون ؟ إن هذين المخططين ينزعان الى اهمال النشاط الانساني والعلاقة الحية (المزدوجة) بين الناس واعمالهم ، كما يضرمان صفعاً عن الاطوار الجدلية الاساسية ، سواء منها اطوار الحاجات ام اطوار العمل . وبجمل القول انها حيلان البراكسيس ويتناولانها بالتجزئة والتقسيم

واذا اردنا الاحتفاظ بطريقة التحليل حسب المستويات ، استطعنا ان نعرض لمخطط آخر هو في رأينا اوثق صلة بتشكيك ماركس . فهناك ثلاثة مستويات

لبراكيس : مستوى الإعادة ومستوى التجديد في قطبين متباعدين ، وبينهما مستوى المحاكاة إبداعاً ، في الأول (أي في البراكيس إعادة) تتكرر دائماً ذات الحركات والأفعال في ادوار معينة ، بينما البراكيس محاكاة تحذو حذو بعض النماذج . وقد يحدث لها ان تبدع في تقليدها دون ان تعلم كيف تم الابداع ولا لماذا ، ولكنهما في معظم الأحيان تقلد بغير ابداع^(١) . أما البراكيس المجددة الخلاقة ، فهي تبلغ أعلى مستوياتها الفعالية الثورية ، وتمارس هذه الفعالية في ميادين المعرفة والثقافة (الابدولوجية) كما تمارس على صعيد العمل السياسي . بيد ان للنشاط السياسي يجمع التغيرات الجزئية ويركزها في ظاهرة كلية هي الثورة التي تقوم بتغيير نط الانتاج ، وعلاقات الانتاج والملكية والأفكار والمؤسسات وطرز العيش ، وبذلك تدخل البراكيس الثورية انقطاعات في حركة كلية هي الحركة الاجتماعية والتاريخية .

والواقع ان لجرى الأحداث هذا وجهين : احدهما كمي والآخر كيفي . فالتقنيات والمعرفة والانتاج المادي وقوى الانتاج ، كل ذلك يزداد بالتدرج مع شيء من التتابع والاستمرار . أما التطور الكيفي لمجتمع وخاصة في الغرب - فانه يملك مملكتاً في غابة الاضطراب اذ تعتوره فترات من الركود والتفقر ، ويذيع في كيان المجتمع طائفة من الأفكار والصور تبدو وكأنها معين لانفاذ له . وخلال هذا التطور تبتثق فجأة تحولات جذرية وطفرة تاريخية . وتطرح الثورات على بساط البحث للكلية الاجتماعية ، على أساس نمو قوى الانتاج نمواً متدرجاً بعض الشيء ، بخلفة وراء ظهرها الصيغ والنظم القائمة . وبفضل الثورات والتحولات المباشرة تبدو المجتمعات وكأنها كليات ، فالنظام الاقطاعي ، من خلال

(١) راجع مطلع كتاب (١٨ برومير) عن الأفعال التاريخية التي تفك الماضي فتستعبر عاداتها وحركاتها وأقوالها من نماذج مشهورة .

تطوره ، يبدو لنا كلاً متكاملًا شبه بذهب من المذاهب ، وكذلك الرأسمالية القائمة على مبدأ التنافس .

البراكسيس الثورية اذن هي التي تدرج العقلانية المشخصة (الجدلية) في العلاقات الاجتماعية ، وتجعل التصورات تطابق الواقع ، والمؤسسات (البنيات العليا) تطبق على قوى الانتاج (القاعدة) كما تجعل الصور تلائم المضامين . وهنا نعود فنلقى فكرة التجاوز الأساسية التي تخلق الادراك العقلي ، شأنها شأن الفكر الحي في أذهان الناس ، وتخلق العقلانية الاجتماعية .

وتصطدم دائماً البراكسيس الثورية التي تستبوع النمو وتدرج تحت اطار التطور ، ببراكسيس سياسية معاكسة لها ومحافظة . ونحاول هذه الأخيرة ان نحفظ بالصيغ والمؤسسات والنظم القائمة . وتسعى الى استبقائها اما بجعلها تتلاءم مع المضامين التي تغيرت بسبب النمو ، وأما بحذف تلك التحولات من المضمون . قد تلقى كل هذه المحاولات بعض النجاح ، حسب الطاقات السياسية للفئات والطبقات والأفراد الذين ينضون بها ، اما التغييرات الجذرية فلها ضرورة تاريخية وهي تحدث باحدى وسيلتين : أما من الأسفل الى الأعلى ثورياً وفي البراكسيس كاملة ، اي في الكلية الاجتماعية ، واما من الاعلى الى الاسفل بتأثير أفعال مستبدة تقوم بها المؤسسات والنظم القائمة ورجال الدولة (مثال على ذلك : نظام بسمارك في المانيا بعد فشل ثورة ١٨٤٨) . والتحولات الأولى وحدها هي الحاسمة لأنها تقضي على آثار الماضي ، اما الثانية فلا تقوى على بلوغ هذه الغاية ، لكنها ، في رأي ماركس ، تمهد السبيل لتحولات أخرى اعتمق منها تعصف بها .

ونقع هنا على فكرة اساسية اخرى وهي ان كل شيء في الواقع الاجتماعي والانساني ، فعل وعمل ، حتى الضرورة التاريخية فانها تفترض الانتقال بفضل العمل (اي البراكسيس) من الممكن الى الواقع ، وتفسح المجال للمبادرة .

وكل امكان ، يشق طريقاً مزدوجاً : زيادة الضياع والتسخير ، وكذلك التحرر من الضياع . اما الضياع فانه يميل الى ان يصير « عالمياً » ، واما التحرر من الضياع فهو لا يكتسب الا بالنضال الواعي - الذي يزداد وعياً حين تتدخل الطبقة العاملة - ضد الضياع . فالانسان الاجتماعى انى ومنى وجد ، يخترع ويبدع ، على انه دائماً وفي كل مكان ، يذهب فريسة اماله .

والبراكسيس في ارقى درجاتها (المبدعة الثورية) تتضمن النظر الذي يكتسب منها نفحة الحياة والقدرة على التحقق . فهي تطوي على كل تصميم نظري وكل قرار عملي . وتفترض استراتيجيه مرسومة وخطة عملية . فلا فعالية بغير مخطط لها . ولا عمل بغير مناج . ولا براكسيس سياسية بغير سير للمكن والمستقبل .

وبذلك يكشف لنا مفهوم البراكسيس مع تطبيقه الواقعي غنى التحديدات التي يتضمنها كل منها . ولا ينبغي لكلمة تحديد الميغلية ، ان تحرف انتباهنا وان نجعل النظرية تخرج عن طريقها المرسوم . فالبراكسيس ، وان كانت محددة الا انها تبقى مفتوحة تتضمن دائماً انفتاحاً على الممكن . وهذا هو بالذات «التحديد» من الناحية الجدلية : السالب الذي يشمل الموجب ينفي الماضي باسم الممكن وعلى هذا النحو يظهره بوصفه كلية . وبالتالي تتحدد كل براكسيس تحديداً مزدوجاً على الصعيد التاريخي : بالنسبة لما 'انجز' ، وبالنسبة للمستقبل الذي تفتتح عليه وتبدعه . فالتحديد لا يعنى الحتمية . وكان الخلط بينها بدابة التباس كبير حول فهم التفكير الماركسي .

إن الحتميات تنحدر من الماضي وتآلف من صيغ ومذاهب وبنيات متوجة لم تزل قيد الوجود ، ولم يكن بالامكان تجاوزها او كان تجاوزها ناقصاً . فبقيت هذه النتائج وتلك الأعمال نشطة فعالة ، لكن الحتمية لا تتنافى مع مبادرات

الافراد الذين يجاربونها للقضاء عليها، كما لا تتنافى مع الصدفة ومع الأعراض الطارئة.

ولو رحنا نتقصى انتشار البراكيس (من حيث هي واقع ومفاهيم) لوجدنا اننا انطلقنا من البيولوجي اي من حاجات الانسان بوصفه كائناً حياً ، وتناولنا باختصار نمو هذا الفعل الانساني وعبرنا مستويات الواقع التي يمكن ان يشاهدها في ذاته : الاتوغرافي والتاريخي والاقتصادي والسيوسولوجي. والتقينا خلال مسيرتنا هذه بأشكال اجتماعية كبرى نشأت من سياق الحركة . وهـل يمكننا الآن ، اذا احتفظنا بالمفاهيم التي اقترحها مار كس والماركسية ، ان نحدد ما يخص علم الاجتماع كما استعلن (اي علماً خاصاً) بعد ان ارمى مار كس دعائم الفكر الماركسي ؟

نعم يمكننا ذلك ، او على الأقل كفرضيات . فيتبع عالم الاجتماع الماركسي انبثاق الصور ، ويدرس ردة فعلها على المضامين ، وتأثير البنى في الأفاعيل وتوضع له النتائج ، بفعول رجعي ، تسلسل التطور من جهة ، كما انها تحول هذا التطور من جهة ثانية . وجين تيلنغ احدى الصور الاجتماعية الناشئة آخر امكاناتها (المعينة دائماً اي المحددة) تظهر صور أخرى ، وبنيات غيرها ، ومذاهب جديدة . هذه «الكائنات» النابعة من الصيرورة ، والتي نحاول البقاء ، تتفاعل مع بعضها في المجتمع كما في الطبيعة ، وعلى عائق عالم الاجتماع يقع عبء تحليل وشرح هذه التفاعلات ، في حين يدرس المؤرخ حركة ما (اي نشأة الصور وتشكل البنى) وكذلك يدرس عالم الاقتصاد تلك الصور او البنى معتبرة بذاتها ويؤدي تفاعل الصور والبنى الى نهايتها . يعالج علم الاجتماع اذن الظواهر المستقرة منطلقاً من العوامل التي تقوضها ، كما يتدبر الظواهر المتوازنة بدءاً من العوامل التي تهددها، اي انه يعالج «الكائنات» القائمة من جانبها العابر ، وعلى نحو جديلي . ثم ان دراسة البراكيس (بما فيها هذا الوجه الخاص الذي اسميناه بالابداع

قولاً) اي دراسة مضمون ما ، تلفظي في رأينا الى علم اجتماعي خاص بالصور ، وذلك وفق ارتكاس جدي ملازم لهذه الطريقة .

نحن إذن نحدد نطاقاً معيناً لعلم الاجتماع الماركسي ، فاذا وجدت طريقة أخرى لمعالجة هذا الموضوع ، نقنع بالتقاط ما يفيد عصرنا من الناحية الاجتماعية في مؤلفات ماركس ، كانت طريقة محصورة في نطاق مدرسي ضيق . ونحن آراء ماركس الاجتماعية على تحديد معالم علم اجتماعي ماركسي ويبرز هذا العلم الجانب النقدي للتفكير الماركسي . فالبنيات المتولدة في سياق الحركة ، والصور المنبثقة من المضامين ترمي الى تجميد هذه الحركة . فيكون النقد الجذري لبنى والصور من صميم المعرفة وليس فضة تضاف الى العلم كما يضاف حكم القيمة الى الحكم الواقعي . ان نتائج البراكسيس تعرض الانسان للضياع لا لانها تجعل الطاقات الانسانية «موضوعية» ، بل بنسبة تجميدها للطاقات المبدعة مما يحول دون تجاوزها لذاتها . وبالتالي لا يضمن مفهوم الضياع في تيار الحركة مشيراً الى علاقة عامة بين الناس وآثارهم ، بل يندمج في سوسيولوجيا لبنى والصور ، في سوسيولوجيا تصدع الصور وتفكك لبنى .

كلمة اخيرة في البراكسيس . يقول ماركس في « مخطوطات ١٨٤٤ » مستوحياً بارمنيدس : « الفكر والوجود متمايزان . لكنها بشكلا في نفس الوقت وحدة . » وعنده ان الفلسفة عاجزة عن اعادة هذه الوحدة بين الوجود والفكر ، لأنها انطلقت من الفارق بينها وبقيت في هذا الفارق . ويقول أيضاً : « ان حل الألغاز النظرية هو من مهام البراكسيس » . فالبراكسيس الحقيقية هي شرط للنظر الواقعي والممارسة الثورية وحدها حقيقة تتجاوز التكرار والاعادة كما تتجاوز المحاكاة والتقليد . ويقول ماركس أيضاً : « ان حل التناقض النظرية

ذاتها ليس مكنأ إلا عن طريق الممارسة ، أي بالطاقة العملية . وليس هذا الحل مطلقاً مهمة من مهام المعرفة فقط ، انما هو مهمة حيوية واقعية لم تستطع الفلسفة ان تنهض بها ، لأنها تصورتها امرأ نظرياً فقط . ولندكر من هذه النقائض النظرية : الذاتية والموضوعية ، والروحية والمادية ، والفعالية والانفعالية اذا نظر اليها كلها نظرة مجردة^(١) .

وهكذا نتفهم مزيد من العمق النظرية الماركسية في تجاوز الفلسفة . ففي البراكيس يجد الفكر وحدته مع الوجود ، ويجد الشعور وحدته مع الطبيعة المحسوسة أو « المادية » والروح مع العفوية . وهذه الأهمية التي نمنحها للبراكيس لا نجعلنا نذهب مذهباً ذرائعياً ، كما لا تبيح لنا ان نضع فلسفة جديدة حتى ولو كانت خاصة بالبراكيس . انما تقتضينا الدراسة التحليلية للبراكيس العملية ذاتها مع عرض لها . مثل هذه النظرية لاثليها بالفلسفة في سلة مهملات التاريخ ، بل نحدد لها مكاناً في سياق الحركة الجدلية للشعور والوجود والصور والمضامين .

لقد كانت الفلسفة صورة متميزة (شديدة التميز ، واسعة الانفصال) عن المضامين خلال التطور الانساني . ولا يعني هذا ان التطور قد اكتسب ميزة انطولوجية تخول الزمن التاريخي امكان شرح الوجود الانساني عن طريق السببية أو الغائية . بيد ان هذا « الوجود » يحتفظ باساس انطولوجي . ان ؟ في « الطبيعة » . فيكون للأنتروبولوجيا ميدان خاص بها ، ويمكن تعريف الانسان بأنه عاقل وصانع ولاعب الخ .. ولا يحق لهذا التعريف ابدأ ان يباعد بين الانسان وجذوره ، أو ان يفصل بين الثقافة والطبيعة ، بين ما هو مكتسب وما هو تلقائي عفوي وعلم الاجتماع كباقي العلوم ، يدرك امرأ ما يتراوح بين

(١) راجع طبعة بوتيجلي ، الصفحات ٩٠ و ١٠٦ و ٩٤ .

اللاشيء والكل ولا يحق له ان يجعل نفسه علماً كلباً بدعي الظفر بكلية
البراكسيس (١) .

(١) لقد بين جورج غورفتش اكثر من مرة ، وبصورة خاصة في دروسه
(المسحوبة على الآلة الكاتبة) في السوربون ، أهمية ماركس كعالم اجتماعي ، وذلك في
مناهضة للوثوقية الفلسفية والاقتصادية والتاريخية . ولكن موقفنا هنا يختلف قليلاً عن
موقف غورفتش . فنحن لانرى ان سوسيولوجيا ماركس ترجع الى مؤلفات الشباب
وحسب ، بل نعتقد أن بوسعنا الكشف في رأس المال عن وجه سوسيولوجي . ولا
نعتقد ان سوسيولوجيا ماركس لها أهمية ارجاعية وحسب ، الخ ..

الفصل الثالث
سوسيولوجيا المعرفة
والإيديولوجيا
(الدراسة الاجتماعية للمعرفة والإيديولوجيات)

المفهوم الأيديولوجيا هو من أكثر المفاهيم التي جاء بها ماركس شهوياً وابتكاراً ، وهو أيضاً من أصعبها وأكثرها غموضاً ، وإن كانت اللغة الدارجة قد احتضنته . ولا بد لنا حتى ندرك هذا المفهوم من أن نستل بحثنا ببعض الآراء التمهيدية :

أ - المعروف أن لفظة « إيديولوجيا » هي من صنع مدرسة فلسفية (تجريبية حسية مع ميل إلى المادية) كان لها شأن كبير ونفوذ بالغ في فرنسا أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر . وفي رأي أصحاب هذه المدرسة (ومنهم دنتوت دو ترامي) يوجد علم للمعاني أو للمفاهيم المجردة ، يدرس نشوءها وبسببها أن يعيد تركيبها كاملة ، بدءاً من الاحساسات (مثال على ذلك : كوندراك) . هذا العلم الخاص بالمعاني يسمى إيديولوجيا . والفلاسفة الذين نادوا بهذا المذهب كانوا يدعون هم أنفسهم بالإيديولوجيين .

تناول ماركس معنى هذه الكلمة بالتغيير (أو هو بالأحرى أقره مع انجلاز تغييراً كان قد بدأ منذ نهاية مدرسة الأيديولوجيين) وأصبح للكلمة مدلول ممي . فلم تعد تشير فقط إلى نظرية تتولى الشرح والتوضيح ، بل صارت تدل أيضاً على الشيء ذاته الواجب شرحه . وازداد هذا الشيء اتساعاً وشمولاً . وبينما اقتضت الأيديولوجيا ، لدى الفلاسفة الفرنسيين ، على تبيان التصورات الفردية بوساطة علم النفس السببي ، غدا موضوع الدراسة ، لدى ماركس وانجلاز ، مجمل

التصورات التي تتميز بها فترة من الفترات أو مجتمع من المجتمعات . مثال على ذلك : الأيديولوجيا الألمانية . على ان المعنى الأصلي للكلمة لم يزل من الوجود ، فقد أراد ماركس ان يضع نظرية للتصورات العامة الاجتماعية ، وان يعرض للعناصر التي تشرح نشوء الأيديولوجيات ، فيعمد الى تعريفها وربطها بظروفها التاريخية والاجتماعية .

ب - ولو أننا أوردنا في عرض مفهوم من المفاهيم ، عبارات مثل « العتمة » أو « الشفافية » (لمجتمع ما) لانمنا الناس بأننا نضع صورا مكان التعاريف العامة ، لكن هذه « الصور » قد وردت عند ماركس ولها مدلول علمي في رأيه وفي سياق تفكيره ، اي انها من عناصر المعرفة . وهو يعني « بالشفافية » حضور الشيء ، وهي تختلف عن التصور حتى انها تتعارض معه .

كتب ماركس يقول :

« لما كان الاقتصاد السياسي يميل الى الشطحات الخيالية كما في قصة مغامرات روبنسون ، فلنقم بزيارة روبنسون في جزيرته . وهو رغم قناعاته الطبيعية ملزم بتلبية حاجات شتى ، والقيام بالوان مختلفة من الأعمال المبددة النافعة ، فيصنع الأثاث ، ويهيئ لنفسه الأدوات ، ويروض الحيوان ويتعاطى صيد البر والبحر الخ ... اما الصلوات وما لف لها من ترهات فليس لنا ان نفصل في أمرها طالما ان صاحبنا روبنسون يجد فيها متعته ويرى في هذا الضرب من النشاط تسليية تقوي من عزيمته .. على ان جميع الصلات التي تصله بالأشياء ، وهي التي تؤلف الثروة التي وفرها لنفسه ، هي صلات بسيطة شفافة ... ثم لننضم من جزيرة روبنسون المضيئة النيرة الى العصر الوسيط الأوربي المظلم . وإذا كان المجتمع قديماً بالضبط على قاعدة الارتباط الشخصي (١) ، بدت

(١) لانرى من حاجة الى لفت النظر لهذا الاستعمال لكلمة قاعدة عند ماركس . فهو لا يدل على واقع اقتصادي بل على واقع اجتماعي ، يدل على براكسيس وربطها ماركس ربطاً واضحاً بمستوى معين من قوى المنتجة ومن قوى الثروة التاريخي . فالعلائق الاجتماعية في الارتباط الشخصي تؤلف البنية ، اي « القاعدة » الواقعية للمجتمع في العصر الوسيط .

جميع العلاقات الاجتماعية وكأنها علاقات بين الأشخاص . فلم تكن ثم حاجة الى ان تنسم الأعمال العديدة بسمه غريبة وهمة مخالف واقعا ، بل تجأت بصورة خدمات وإعانات ومدولة بضائع عينية . والصورة الطبيعية للعمل بل ميزته الخاصة هي صورة اجتماعية (ونحن نستبعد هنا طابعه العام المزدك كما هي الحال في الانتاج السلمي) ... في الصناعة الربعية ، وفي ظل النظام الأبوي ، داخل أسرة من الفلاحين تنتج لسد حاجاتها الخاصة من الماشية والقدح والنسيج والكتان والثياب ، تبدو هذه الأشياء المتنوعة في نظر تلك الأسرة ، كأنها ثروات علمها المتنوع ، وليست سلعاً للتداول المتبادل . لنتخيل أخيراً جماعة من الرجال الأحرار يعملون بوسائل إنتاجية مشتركة تتجاوز رفق غلط متفق عليه قوام الفردية العديدة ، كما لو كانت قوة واحدة هي قوة العمل الاجتماعي ذاتها ... فالعلاقات الاجتماعية التي تصل هؤلاء الناس اثناء علمهم بالأشياء النافعة الناجمة من هذا العمل ، نظل هنا بسيطة شفافه ، سواء في الانتاج أم في التوزيع .. ولم تظهر الشعوب المتاجرة إلا في فواصل العالم القديم ، على شاكلة آلهة إيبكور ، أو كاليود الذين يعيشون في ثغرات المجتمع البولوي . تلك الهياكل الاجتماعية القديمة هي من ناحية الانتاج ، أكثر بساطة وشفافية من المجتمع البورجوازي ، لكنها قامت على أساس عدم نضج الفرد الانساني . لأن التاربخ لم يقطع بعد ، ذاك الحبل السري الذي كان يصل الفرد بالبيئة الطبيعية للقبيلة البدائية - أو أن هذه الهياكل الاجتماعية اعتمدت على ظروف الضفان والاستعباد .. والحياة الاجتماعية التي تقوم على الانتاج المادي وكذلك العلاقات الناجمة عن هذا الانتاج ، لن تستطيع الانفصال عن تلك السحابة الصوفية التي غجبت منظرها ، إلا في اليوم الذي يبرز فيه بشكل واضح تأثير أفاس اغدوا فيا بينهم اغداداً حراً ، وراحوا يعملون عملاً واعياً ، وتولوا مقادير مصيرهم الاجتماعي الخاص بهم » (١) .

نرى إذن ماركس أن الوعي (الاجتماعي) المتولد من البراكسيس لا يكون انعكاساً أميناً لها ، إلا في احوال محددة تمام التعديد : حين لانحجب البراكسيس غلالات من السحب ، وحين تظل العلاقات بين الناس مباشرة دون وسيطه مظلم ، يتوسط بينها . فالبراكسيس الاجتماعية ، في نطاق بنيات (١) رأس المال ، ١ ، ١ ، ٤ ، مخبرات من الصفحات ٦١٠ و ٦١٤ من طبعة بلياد .

اجتماعية معينة وانماط محددة من الانتاج ، لابد ان تنتج بعض التصورات التي
تزيد أو تضعف من عمدة المجتمع ، تثيره أو تطفئ بالظلام . فهي قارة للقي
عليه ضوءاً كاذباً وقارة تغلفه بما يشبه الظليل أو نودي به في ظلمات حالكة .

كل ذلك باسم مذهب أكثر فموضاً من الواقع الذي صدر عنه . والواقع
الاجتماعي ، ونعني به الناس والجماعات الانسانية في تفاعلها المتبادل ، يولد
دائماً بعض المظاهر . وهذه المظاهر هي أقوى من الأوهام والخيالات . أو هي أمر
يختلف عنها . انما صور نستشف من خلالها الفعاليات الانسانية كجموع كلي
استحدثته في فترة من فترات التاريخ ، أو هي انماط من الوعي امتن كياناً ،
ان لم تكن أكثر انسجاماً ، من مجرد أوهام وأباطيل . للمظاهر إذن أساس من
الواقع ، والواقع ينطوي دائماً على بعض المظاهر ، فالانتاج السلعي ، على نحو
خاص ، محاط بهالة من الضباب والغموض ولسوف نعود إلى بحثه ، لأننا ننف
عندئذ على السر الذي يعيننا على توضيح التفكير الماركسي وشرح نظريته
الاجتماعية . والسلعة ، بالنسبة للتفكير المحص هي صورة خالصة ، اي
انها شافية . لكنها على العكس قائمة مظلمة في الواقع العملي الذي نعانيه
أو هي سبب من اسباب التعمية والأبهام . بل ان مجرد وجود السلعة
غريب بمجد ذاته ، وتزداد غرابته بقدر ما يكون الناس في غفلة
من أمره .

يقول مار دس .

« تبدو السلعة للومة الأول وكأنها شيء عادي مبذول يمكن أدراكه مباشرة ،
لكن غلبتنا قد دل على العكس من ذلك ، فهي أمر معقد جداً ، وهي حافلة بالحقائق
المتنازعية والمباحثات النظرية » .

السلعة طابع صوفي ، فهي وان لم توجد إلا بفضل الكائنات الانسانية
وفي ظل علاقاتهم الاجتماعية ، إلا انها قائمة خارج هؤلاء الناس تضغط بثقلها على

جميع علاقاتهم وتسوقهم وتعديلهم الى طريق الأشياء (المجردة) (١) . كان لابد من الانتظار قروناً كي تكشف معرفة انطلقت من نقد جذري عن مر هذا التقديس الذي تحول إلى سلطان هو سلطان المال ورأس المال . كذلك كان لابد للسلعة ، بوصفها صورة أو مذهباً يتضمن بعض النتائج (من مال ورأس مال) ، من ان تولد مجتمعة عاملاً . أو بتعبير مألوف مبتذل نقول : ان هذه العنمة تظهر في كون المال هو الذي يسخر الكائنات الانسانية ، وفي كون اصحاب المال هم الذين يتولون مقاليد الحكم عن طريق الدسائس ، اي ان هناك قوى خفية متسلطة على المجتمع . ان عدم الشفافية (او العنمة) للمجتمع ما هو اذن حادث اجتماعي او بالأحرى حادث اقتصادي اجتماعي . والبرواكسيس الثورية وجدها ، التي تؤلف بين النظرية (اي الحقيقة) وبين العمل (اي الفعالية التي تحقق النظرية) كفيّة باسترجاع اسباب الشفافية التي تكدرت بتأثير فترة تاريخية طويلة ، والقضاء على جميع عوامل التصورات الوهمية التي هي ثمرة ظروف تاريخية زعمت انها جاءت لتوضيحها .

إذا نحن ادر كنا كل ذلك ، عاثونا في نصوص ماركس على تعريفين للايديولوجيا ، بالغ من اختلافها ما يجعلنا على طرح بعض الاسئلة ، ويقتضينا شرح هذا المفهوم . فقد تكون الايديولوجيا صورة عن الواقع معكوسة بتواء مشوهة ويظهر الناس ، في الايديولوجيا مع ما يحيط بهم من ظروف ، في حالة ارتكاس كما لو كانوا في غرفة سوداء . ربما نجم ذلك عن ضرب من ضروب العمليات الحيوية النوعية ، كما تعكس الأشياء على قرنية العين من جراء حادث فيزيائي . اي ان الافراد في تصرفاتهم يقلبون واقعهم الخاص بهم رأساً على عقب . وهذه الظاهرة تشكل جزءاً لا يتجزأ من واقعهم . فليس الوعي سوى الكائن الواعي نفسه ،

(١) رأس المال ١ ، ١ ، ٤ ، الطبعة المذكورة ص ٦٠٤ - ٦٠٥ .

لكن قانوناً من قوانين هذا الكائن يلي على الوعي فارقاً يجعله يتميز عن الكائن والوعي بعكس الانسان ويدركه ادراكاً آخر . او يسقطه على شاشة بيضاء كما هي الحال في الغرفة السوداء او بالنسبة للفانوس السحري . تلك التصورات الوهمية للواقع ، والمفروضة من قبل هذا الواقع ، تتعلق إما بالطبيعة أو بالعلاقات بين الانسان والطبيعة أو بالعلاقات بين الكائنات الانسانية . فالأيدولوجيا إذت ترد الى تصور خاطئ للتاريخ ، او الى ضرب من التجريد يطرح التاريخ جانباً . فتكون كل ايدولوجيا مجموعة من الاخطاء والأوهام والتلفيق يمكننا شرحها استناداً الى التاريخ الذي تناولته بالتشويه والتغيير^(١) .

إن دراسة الايدولوجيات تفسح المجال لنقد جذري ولشرح تاريخي جامع . فالصورات العامة (كالفلسفة والحقوق والدين والفن بل والمعرفة ذاتها) هي تشكيلات ضبابية انبثقت من دماغ الانسان واضيفت الى الحركة الحيوية المادية التي يمكن رصدتها بغير هذه الوسائط ، وعن طريق الاختبار . إذن ليس للأخلاق والدين والميتافيزيقا والأوجه الأخرى للأيدولوجيا ، والصور الملائمة لها في الشعور ، سوى مظهر الاستقلال . ليس لها تاريخ ، ولا تطور خاص بها ، بمعنى انها لا تستطيع ان تفرد بنفسها منفصلة عن الانتاج والتبادل المادي بين الكائنات الانسانية . وثمة عبارة شهيرة لماركس طالما ترددت منفصلة عن اطارها في سياق الكلام ، تقول : « الشعور لا يحدد الحياة ، انما الحياة هي التي تحدد الشعور » . والسياق الذي ورد فيه هذا القول هو في غابة الايجابيات أي ان هناك وسيلتين لإدراك التاريخ . اما ان تنطلق من الشعور فتخطئ الواقع ، واما ان تنطلق من الحياة الواقعية وبالتالي تنظر بهذا الشعور الذي لا يستند الى

(١) راجع « الايدولوجيا الألمانية » في مطلعها (ترجمة موليتور ، مؤلفات ماركس الفلسفية ص ٥٣ او مايعادلها) الجزء السادس .

واقع ونتولى شرحه . وهكذا تضع المادة التاريخية حداً للتأمل النظري الذي ينطلق من الشعور والتصورات أي من الأوهام .

يقول مار كس :

« حينما يمتنع التأمل النظري في الحياة الواقعية ، يبدأ العلم الواقعي الوهمي وهو تصور الفعالية أي حركة التطور العدلي للناس » .

وهذا التطور يقوم بذاته لأنه ينطوي على الواقع وعلى السمة العقلانية . بذلك تضع المعرفة حداً للبراء الفلسفي والأيدولوجيا ، وعلى الأخص « تفقد الفلسفة مقومات وجودها حين ندرك الواقع » . وما الذي يحل محله ؟ خلاصة نتائج التطور التاريخي . وهي لا أهمية لها ولا مغزى ولا قيمة خارج التاريخ ، ويمكن للمفاهيم الموروثة عن الماضي « ان تسهل فقط تنسيق المراد الأولى التاريخية وان تدلنا على تسلسل ترسباتها » .

وفي نفس كتاب مار كس المذكور (وعنوانه « الأيدولوجيا الألمانية ») تأتي تمة النص لتصحح تصحيحاً بالغاً هذه النظرية المتطرفة . لأن الأيدولوجيا ، اذا رددناها الى ظروفها الواقعية ، لن نظل وهماً مطبقاً ولا تليفاً تاماً ، بل هي تتألف من نظرية تغفل مستبقاتها وأساسها ومرماها . وتبقى بدون صلة عقلانية بالعمل . ليست لها نتائج تتروّب عليها بالضرورة ، أو ان هذه النتائج ابتعدت عما كان يرجوه الناس منها ، ويتوقعون . هذا الى ان الأيدولوجيا هي نظرية اعمم المصلحة الخاصة (مصلحة طبقة من الطبقات الاجتماعية) متوسلة ببعض الوسائل كالمفاهيم المجردة والتصورات البتراء المشوهة وتقديس الأشياء .

يستحيل علينا ، والحالة هذه ان نقرر بان كل ايدولوجيا هي وهم محض . وحينئذ يغير الأساس الذي تعتمد عليه الأيدولوجيا . وقعه ؛ فلا يعود ، تحت ستار تاريخي كاذب ، ضرباً من المصير الانطولوجي الذي يقسر الشعور على الانفصال

عن الوجود . بل يصبح اساساً تاريخياً واجتماعياً حقاً ، يتلخص في توزيع العمل .
وايضاً في اللغة .

فالانسان يتمتع بالوعي والشعور . وفي هذا الصدد حق للفلاسفة ان
يستخلصوا هذا المفهوم المسمى عادة بالشعور بالذات ، وان يجددوا صيغته . ولكن
أين وحتى اخطأ الفلاسفة ؟ حين فصلوا الشعور عن اسبابه وظروفه واغراضه
وعلاقاته المتنوعة المتناقضة مع كل ما يباغره . وحين تصوروا شعوراً « صافياً » محضاً .
ونسبوا الى هذا « الصفاء » اصولاً تاريخية ، فأوجدوا بالتالي معضلات نظرية
لا حل لها . في الواقع ، ومنذ البدء ، تدنس صفاء الشعور بخطيئة « اصلية » .
ولم يعد بوسعنا ان نتجنب لعنة احاقت به وهي « انه لوث بمادة تبدو لنا على
شكل طبقات هوائية مضطربة واصوات ، ألا وهي اللغة » .

فاللغة قديمة قدم الشعور ، ولا شعور بغير لغة ، بل ان اللغة هي الشعور
الواقعي العملي الذي وجد اذن للآخرين ، فاصبح بالتالي اداة يستخدمها الكائن
الانساني الذي غدا واعياً . ولم تكن اللغة فقط ، كما يرى ماركس ، وسيلة او
اداة لشعور سابق لها ، بل كانت كذلك البيئة الطبيعية والاجتماعية معاً للشعور
وسبب وجوده . انها تنشأ مع حاجة الانسان الى الاتصال بالآخرين ، والتفاهم معهم ،
« والتبادل » (بالمعنى العام لهذه الكلمة) بين الكائنات الانسانية . وبالتالي كان
هذا الشعور الملتحم باللغة التزاماً لا تنفصم عراه عملاً اجتماعياً . يبقى علينا بعد ذلك
ان نشير الى ما يتواصل به الناس الى ما يقولون فيما بينهم . انهم ، في البدء يعنون
بمحيطهم المحسوس وروابطهم المباشرة ، كما يعنون ايضاً بالطبيعة على اعتبارها قوة
معادية يعجز امامها الضعف الانساني . وبذلك يتجلى الشعور الانساني في حالته
الاولى وهو ادراك الطبيعة ادراكاً حيوانياً حسياً . لكنه ، منذ تلك اللحظة ،
ادراك اجتماعي يؤول الى استحداث اول تزوير ألا وهو دين الفطرة .

يزيف العلاقات الاجتماعية في حالتها البدائية ويجعلها الى علاقات طبيعية والعكس بالعكس . ولا يتحرر هذا الوعي القبلي ، من خشونته واوهامه البدائية ، الا بنمو الانتاج وتكامل الادوات وازدياد الحاجات مع ازدياد عدد السكان . حينئذ يتقلب توزيع العمل ، الذي قام في الاصل على اساس حوي (حسب اختلاف الجنس والسن والقوة الجسمية الشيخ .) الى توزيع تقني واجتماعي . ومن ثم تتعاقب الوان مختلفة من توزيع العمل ، فتتراكم بعضها فوق بعض (وفوق المدينة والريف وحسب الوظائف الاجتماعية والسياسية والتجارة والانتاج ، ولا ننسى توزيع العمل الفردي والاجتماعي ، الجزئي والاجمالي الشيخ . .) . واهم توزيع له علاقة مباشرة بتكوين الأيديولوجيات ، هو الذي يفرق بين العمل المادي والعمل الفكري ، العمل المبدع (الذي يتناول الاشياء بوساطة الادوات المادية) والعمل الذي يتناول الكائنات البشرية بوساطة ادوات غير مادية ، نذكر منها في الدرجة الاولى اللغة نفسها . منذ هذه اللحظة ، كان يوسع الشعور ان يتحرر من الواقع لينشئ المفاهيم المجردة والنظريات الصرفة كعلم اللاهوت (الذي تآب مناب الدين الطبيعي) والفلسفة (التي حلت محل الدين) والاخلاق (التي سدت مسد العادات) وما الى ذلك . وحلت التصورات المستحدثة محل الوعي المباشر الذي كان بآن واحد بسيطاً ومخدوعاً فبقم على صعيد الواقع المحسوس الطبيعي . فاذا ما تناقضت هذه التصورات المجردة مع الواقع ، اي مع العلاقات الاجتماعية القائمة ، كان معنى ذلك ان التناقض قد تسرب الى الروابط الاجتماعية ذاتها ، في داخلها أو بينها وبين قاعدتها ، ونعني بالقاعدة قوى الانتاج (من توزيع تقني وتنظيم اجتماعي للعمل) .

ثم الفت هذه التصورات نظريات ، فلم تكن اذن تصورات عامة منعزلة ، بل كانت افكاراً محد اصحابها « الايديولوجيون » الى اعطائها صيغة متماسكة

محكمة ، وغدا هؤلاء المفكرون من اصحاب الاختصاص داخل الجماعات والطبقات المتسلطة . واولئك الذين كانوا يكون القدرة المادية (الاقتصادية والسياسية) حسب العلاقات الاجتماعية والحقوقية القائمة ، هم الذين تولوا ايضاً السلطة والروحية ، وأخذت التصورات ، التي تشكل الوعي الاجتماعي ، تصوغ وتصدر الظروف الواقعية . وهي بالذات تلك الظروف التي مكنت جماعة ما أو طبقة من الطبقات من التفوق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . اما الافراد الفاعلون في البراكسيس بفضل وسائلهم وادوات علمهم ، فانهم ضغطوا بكل ثقلهم على هذا الوعي ، وسامحوا مساهمة فعالة في قيامه ، وفي نبذ التصورات التي لا تلائمهم . فكانت أفكارهم اذن هي الافكار السائدة في زمانهم ، . ولقد تم هذا الامر على نحو يفسح المجال للتطور المبدع الحلاق . ولنضرب على ذلك المثال التالي :

حينما سعى الى استلام مقاليد الحكم كل من الملك والأشراف والبورجوازيين ظهرت الى الوجود نظرية سياسية جديدة هي فصل السلطات . فلا بد لنا حتى نتفهم الايديولوجيات ، من ان نوجه اهتمامنا الى مايجري عند عليقة القوم ، في الطبقات الاجتماعية وفروعاتها ، والمؤسسات ، والى النضاحن حول تولي السلطة ، والى المصالح المختلفة ، ما كان متقارباً منها أو متباعداً . وعلينا ان نلاحظ ايضاً كيف ان اولئك الذين يعدون هذه التصورات (أي الايديولوجيين) قادراً ما كانوا اعضاء فعالين في طبقة او جماعة ما ، بما ادى الى التباعد بين التصورات وبين الوقائع التي تمثلها تلك التصورات أو تبررها أو تشجعها .

كانت المنازعات النظرية اذن تسير جنباً الى جنب مع واقع متنازع عليه ، ثم لم تعد التصورات تطبق على الواقع في كل تفاصيله وجزئياته . بل اخذت على العكس نخبته ونخبته عنه . ، ما ادى الى ظهور افكار ثورية حين توافرت بالفعل

تلك الفئة أو الطبقة الثورية التي وضعت نصب عينها غاية عملية محددة هي تحويل المجتمع وإيجاد الحل الفعلي لمشاكله ، أو النسبة الكاملة لجميع تناقضاته .

تتسم اذن الايديولوجيات ، كما عرضها ماركس (وانجلز) بالسماة التالية :

أ - انها تنطلق من « واقع » ، ولكنه واقع جزئي محدود ، في حين تلت الكلية من الشعور بسبب الشروط المحدودة والمحددة لهذا الشعور ، كما تفلت حركة التاريخ من الارادات الفردية ضمن الظروف التي تعمل فيها هذه الارادات .

ب - تعكس الايديولوجيات هذا الواقع مع بعض التشويه ، من خلال تصورات مسبقة ، تخيرتها الجماعات المستلطة وسلمت بها . ومن ثم تتوفر عناصر جديدة مع تصورات ملازمة لها ، لتشق طريقها عبر مشاكل قديمة ، ووجهات نظر سابقة ، ومفردات عتيقة وتقاليد متعددة .

ج - مثل هذه التصورات المشوّهة والمشوّهة لا بسبب مصير غامض بل بسبب التاريخ الذي تدمج فيه ، مثل هذه التصورات مع ذلك في طموحها وتطلعاتها تدعي لذاتها الكلية ، فتحمل كلية مجردة لا واقعية وخيالية محل كلية واقعية هي كلية البراكسيس (تنطلق منها لنشوها) .

فقد اير الواقع والوهم (ان صح هذا التعبير) التي تدخل في تركيب الايديولوجيات تحول وتغير حسب العهود والظروف والعلاقات الطبقية . وتمتد الايديولوجيات الى ما يتجاوزها ، باعتبارها طريقة عمل تنطلق من الواقع لتفسره وتصحّده ، فتؤول الى مذاهب (نظرية وفلسفية وسياسية وحقوقية) تتسم كلها بسمة واحدة مشتركة هي تخلفها عن حركة التاريخ . ومع ذلك يبقى الشمول والسعي الى التناسق من جملة المقومات اللازمة للايديولوجيات الجديدة بهذا الاعم . والمثال النموذجي على ذلك هو الفلسفة الالمانية في الحقبة التي تكونت فيها ، اي نهاية القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر . وهكذا تنزع كل

ايدىولوجيا كبرى نحو اكبر تعميم، لكن أي نحو العالمية، ولا يحق لها ذلك ما لم تمثل الايدىولوجيا طبقة ثورية تتبنى خلال فترة ما مصالح وأهدافاً تاريخية لها مدلول عالمي، وكان ينطبق هذا الامر وقتئذ على البورجوازية الصاعدة .

د - للايدىولوجيات إذن طابع مزدوج، فهي من ناحية نظرية عامة مجردة، وهي من ناحية أخرى تمثل مصالح معينة محددة، خاصة، محاولة الاجابة عن جميع ما يطرح من الاسئلة والمشاكل. فتعرض لنا بالتالي نظرة عن العالم، ونفرض أيضاً طرازاً من العيش ومن السلوك، مع بعض القيم، (ونحن هنا نستخدم لفظة لم ترد عند ماركس) .

ينجم عن ذلك ان الايدىولوجيات تجهل علائقها الدقيقة بالبراكسيس، تجهل من جهة شروط وجودها ومستبقاتها (الموضوعات) ومن جهة أخرى نتائجها. هي تحمل كل ما نضمه نظرياتها اي الاسباب التي ادت الى نشوئها، كما تفهم - من ناحية ثانية ما يترب عليها من آثار باعتبارها علة أو سبباً لها - بل تجهل كيفية حدوث هذه الآثار، لكنها، في نفس الوقت، لا تستطيع ان تقطع صلماً بالبراكسيس التي انتظمت فيها، فهي تندرج فيها كنتيجة وفي الوقت ذاته نقطة انطلاق لا محال ناجحة (بعض الشيء) . ان التصورات الايدىولوجية هي دائماً وسائل في الصراع القائم بين الفئات الاجتماعية (من شعوب وامم) وبين الطبقات الاجتماعية (او اجزاء الطبقات) بيد انهم لا تتدخل تدخل فعالاً ما لم تحقق مصالح هذه التجمعات وغاياتها، بنقلها الى صعيد الملكية والعالمية .

هـ - وطالما ان الايدىولوجيات قد انبعثت من الواقع (اي البراكسيس) واستندت اليه، او بالأحرى بقدر ما يكون لها مثل هذا السند، فانها ليست خطأ كلياً. وخائق بنا، كما يقول ماركس : ان نميز بين الايدىولوجيا وبين الرم والكذب، او بين الايدىولوجيا وبين الاسطورة والطواريات. هذا مع

العلم بأن يوسع الايديولوجيات ان تتضمن أوهاماً (طبقية) وأن تستخدم
كأداة كاذبة محضة (في المنازعات السياسية) وأنها ليست مقطوعة الصلة
بالأساطير والطوباويات . إن التصورات الوهمية والحادثة فيها تاريخ
الايديولوجيات تختلط وتشابه أحياناً مع المفاهيم أي مع المعارف ، التي تنقلها
الايديولوجيات أو تحجبها أو تخففها أو أحياناً وعلى العكس تمكننا من الظهور
فلم يحدث اصطفاؤه عناصر الايديولوجيا إلا متأخراً بطيئاً ، بفضل التفكير النقدي
الذي عالج الموضوع معالجة جذرية بعض الشيء . والمثال النموذجي على ذلك
يقع الفلسفة (أو الايديولوجية) الألمانية التي راحت ، بحكم التأخر الاقتصادي
والاجتماعي في ألمانيا ابان القرن التاسع عشر ، تنقل إلى مستوى الفكر النظري
لنجازات الانكليز وآراءهم (من اقتصاد سياسي ورأسمالية قائمة على مبدأ التنافس)
وما صنعه الفرنسيون (وخاصة ثوراتهم السياسية) . وهكذا نقل المفكرون
الألمان إلى مستوى الميتافيزيقا اعمال عصرهم ، فأصبغوا عليها زياً غريباً حتى
أصبح من الصعب التعرف إليها في مذاهم .

ولقد تم ذلك بالقياس إلى وجهات نظر واسعة من الناحية المجردة النظرية
اكتنا ضيقة محدودة من الناحية العملية ومربطة بأوضاع بلادهم ، وما فيها من
طبقات متسلطة ، وأوساط حاكمة . إلا أنهم ، مع ذلك ، صاغوا مفاهيم جديدة
كانت معدة لأن تندمج في المعرفة كما في البراكسيس الثورية ، ومنها التصورة
الجدلية . وغدت المهمة الملقاة على عاتق التفكير النقدي والعمل الثوري أن
يستبطن من تداعي المذاهب الفلسفية وتحلل الايديولوجيات ما تحتوي من
مضامين .

و - تشمل الايديولوجيات إذن تجريدات غير علمية ، في حين أن المفاهيم
مجردات علمية (مثل مفهوم قيمة التبادل ومفهوم اللعبة) . لكن الايديولوجيات

لا تقتصر على البقاء في ضباب التجريد ، بل هي تتردد على البراكسيس كما نعلم ،
وعلينا أن نحدد كيف يحدث هذا الارتداد . إنها تتدخل في البراكسيس باحدى
وسيلتين : اما بالفسر وأما بالافتقار . والافتقار المجردة مجرد ذاتها لا قدرة لها مطلقاً ،
على ان اولي الأمر من يتولون السلطة (الاقتصادية أو السياسية) يستخدمون
تلك التصورات ليدفعوا بها افعالهم . ثم ان التصورات الأيديولوجية (وخاصة
تلك التي احكم اعدادها) تتردد دائماً الى اللغة وتستثمر فيها ، فتقدم مفردات وصيغاً
وانماطاً من التفكير هي بالنتيجة انماط من التعبير . ولا يتغير الوعي الاجتماعي ،
وهو الشعور الواضح ببراكسيس متعددة الجوانب ومتناقضة ، إلا عن طريق
اكتساب مصطلحات وتعابير جديدة وازالة التراكيب المغنوبة القديمة . فاللغة
لا تستثير لدى الناس مايتوجب عليهم أن يقولوه ، وليست لها هذه القدرة السحرية
أو هي لا تغلکہا الا بصورة وقتية عابرة . إن مايفصح عنه الناس مبعثه البراكسيس
اي العمل وتوزيع للعمل ، والافعال والمنازعات الواقعية . لكن الأفعال التي
يقومون بها لا تنفذ الى الوعي ! لا من خلال اللغة ، بعد ان يتم التعبير عنها .
وبالتالي تكون الأيديولوجيات الوسيط بين البراكسيس وبين الوعي (اي اللغة)
وقد تستخدم هذه الوساطة ايضاً لكي تكون حاجزاً أو عقبة او عائقاً لنمو الوعي .
وعلى هذه الصورة أنشأت البيانات مفردات ورموزاً وتعابير ، يبقى على عاتق
النظرية الحقيقية ، اي الثورية ، ان تضع هي ايضاً لغتها ، لتنفذ بها الى الوعي
الاجتماعي . وهي نجد ظروفاً مؤاتية لها حين تتكون طبقة اجتماعية صاعدة
وناضجة لادراك هذه اللغة الجديدة وللقي مفاهيمها . وفيه عقبات كأداء يمكن
توقعها في هذه الطريق ، لاتتجم فقط عن ارادة الكائنات الإنسانية ، بل عن
افهم الحدود الذي يحد ضيق البراكسيس لديهم ، وعن التصورات السابقة المسلم
بها بحكم هذا الأفق الضيق . فغير محتم ان يكون الرجل البورجوازي ، أو الفرد

الذي ينتمى الى طبقة متوسطة ، شريراً او بليداً ، لكنه يصعب عليها الخروج من افقها . ووجهات النظر هذه انما تصاغ صيغة لغوية وتستمر في البقاء بوساطة اللغة التي هي ملك المجتمع بامره . على ان اللغة تشوه الواقع العملي ، ولا يتم ذلك فقط على لسان الايديولوجيين (كالفلاسفة مثلاً) بل على لسان كل من ينطق بهذه اللغة ، ويؤكد ما ركس ان الفكر لا يستقل ابدأ عن اللغة^(١) . ففي هذا الكنز او هذه الوديعة التي اودعت المجتمع قاطبة ، ونعني بها اللغة ، ترتب إذا وتراكم الأوهام والأخطاء ، والحقائق المتبدلة الى جانب الحقائق العميقة . والمشكلة التي تبقى قائمة هي كيف ينبغي لنا ان نداف من عالم التصورات (او الأفكار) الى عالم الواقع . وهي لا تعدو ان تكون مشكلة الانتقال من اللغة الى الحياة . لهذه المسألة إذن وجوه عديدة تتعلق باللغة الراهنة ، والأيديولوجيات ، والبراكسيس والطبقات الاجتماعية وفعاليتها .

لذلك « كان من السهل على البورجوازي ، كما يقول ماركس ، أن يحفظ وبصون ، بوساطة اللغة ، الوحدة بين العلاقات المركنتيلية والروابط الفردية وعلى شكل أعم ، الروابط الانسانية ، لا سيما وان هذه اللغة نفسها كانت من صنع البورجوازية » (٢) .

وهكذا حاول ماركس ان يعين لغة موقعها من البراكسيس ، بالنسبة الأيديولوجيات والطبقات والعلاقات الاجتماعية وليست مكانة اللغة ، على أهميتها ، حاسمة مطلقاً . فلننظر ثانية في السلعة التي هي علامة بمعنى ما ، لأن النقد يخفي علاقة اجتماعية في زبي غرض من الأغراض ، فلا تصبح السلع قيمة (تبادلية) الا بوصفها علامة تدل على العمل الانساني الذي انفق في سبيل انتاجها .

(١) ماركس وانجلز ، المؤلفات الكاملة ، ص ٤٢٤ .

(٢) الأيديولوجيا الالمانية ، الجزء السابع من المؤلفات الفلسفية ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

ترجمة مولينور (مصحح) .

ومع ذلك يقول مار كس :

« منذ ان يرى المرء في الخصائص الاجتماعية التي تتخذها الاشياء ، وفي الخصائص المادية التي تتخذها الضوابط الاجتماعية للعمل ، استناداً الى نمط معين من انماط الانتاج منذ ان يرى فيها كلها علامات وحسب ، فهو يلسب اليها معنى ، هو اصطلاح وهي أفره الأجاج المزعوم بين البشر » .

وهذا هو مابشكل ايدبولوجيا ترقى الى القرن الثامن عشر ، لكنه لا يؤاف شرحاً علمياً مستنداً إلى المفاهيم ، للصور التي اتخذتها العلاقات الاجتماعية فأصبحت الغازأ يجب فك رموزها (١) . ففي تحليلنا لهذه الصورة التي هي السلعة علينا ان نستخلص طابعها الصوري شريطة الـ "نفضله ابدأ عن علة وجوده اي المضمون والصيرورة والتاريخ والعلاقات الاجتماعية والبراكسيس .

ونحن بوسعنا ، كما ندرك المفهوم الماركسي الأيدبولوجيا ادراكاً أوضح ، ان نعقد موازنة بينه وبين التصورات الجماعية ، التي تحدثت عنها مدرسة دركهيم . فالأيدبولوجيا ، من بعض وجوها ، « تصور جماعي » ، بيد ان دور دركهيم ينظر الى المجتمع نظره الى كائن مجرد في حين ان المجتمع ، في رأي مار كس ، وليد تفاعل (عملي) بين الجماعات والأفراد ، وبالتالي ليست الأيدبولوجيا بوصفها كلية من نطاق الاجتماعي . انها مرة ابداع فردي داخل اطار اجتماعي تتنازع فيه الجماعات (من طوائف وطبقات) حتى تؤكد ذاتها وتبسط سلطانها . ثم أن الأيدبولوجيا لا تمارس من الخارج ضغطاً على الشعور الفردي لأنها ليست قائمة خارج الحياة الواقعية للأفراد . بل هي تمدنا « بلغة الحياة الواقعية » وبالتالي ليس لها ما الاجتماعي من قسر بمارسه على الفرد كما ترى سوسيولوجيا دركهيم . ان اوائك الذين يستغلون الأيدبولوجيات ، قلنا

(١) رأس المال ١ ، ٢ ، نهاية الفصل ، طبعة بلياد ص ٦٢٧ وما يليها .

يتحررون من استخدام العنف الذي تسوغه لهم الأيديولوجيا نفسها . وحينئذ
تمارس السلطة ضغطها الشرس . اما الايديولوجيات بحد ذاتها ، فهي على النقيض
تتيح الفرد معنى (أي مغزى واتجاهاً) طاماً ، أن غرضها الإقناع وهي تبدو ،
إذا نظر إليها من خارجها ، كأنها مذهب مغلقي متناسق الأجزاء . لكننا في
دخيلنا من نطاق الايمان والعقيدة والتقبل . فالفرد يندمج ذاته الايديولوجيا
لاعتقاده انه سيجد هذه الذات فيها . لكنه يضيع بدلاً من ان يتحقق . ولا
يلبس ذلك في الحال ، بل هو حين يصحو الى نفسه ، يكون قد فات الأوان .
للأيديولوجيا إذن ، بالنسبة لحياة الأفراد ، بعض المقننات . لكن الفرد يلم
بها ، وإذا هو جاد بنفسه من أجلها ، وإذا هي انزلت به العقاب (الداخلي
أو الخارجي) ، توقع ذلك منها ، بل طالب به . سلطان الأيديولوجيا مختلف
إذاً عن سلطة التصورات الجماعية ، وينبغي لكل مجتمع أو لكل سلطة أن
تلقى تأييداً من الناس ، كما ينبغي لكل بنية اجتماعية تتمتع بعلاقات اجتماعية
وحقوقية معينة ، ان تحصل على اجماع جزء كبير من أعضائها ان لم يكن
المجموع . ولولا هذا التأييد لما قامت الجماعات ولما تكون المجتمع ، فلم يخطئه
إذن علماء الاجتماع حين أكدوا على ضرورة « الإجماع بالرأي » . ولكن كيف
السييل الى مثل هذا الإجماع ؟ ماذا يصنع الغزاة الفاتحون والسادة المتسلطون ،
وجميع من يتولون مقاليد الحكم ، حتى يسوغوا سلطانهم ؟ واقد ردد ماركس
وإنجلز غير مرة انه ما من مجتمع يستطيع التماس على العنف المحض ، ولا بد من
سبب لجميع الصور الاجتماعية ، مستمد من نشأة المجتمعات وتطورها ، ومن
مستوى قوى الانتاج والعلاقات الاجتماعية . فالأيديولوجيا هي التي تظهر بموافقة
أولئك الذين غلبوا على أمرهم واستغلهم غيرهم من الناس ، وتظهرهم على نحو
يتزعزع منهم الرضا والتأييد « المعنوي » فضلاً عن الثروات المادية . لنشأ

الأيديولوجيات الطبقة صوراً ثلاثاً للطبقة التي تسعى إلى الحكم والسلطان .
صورة عنها لذاتها تمجدها هي ، وصورة ثانية عنها لغيرها من الجماعات والطبقات
تتناولها بالتعظيم ، وصورة ثالثة للطبقات والجماعات الأخرى تضع من شأن
أفرادها في نظر القوم جميعاً ، ونحط من قيمتهم وبخسهم قدرهم في نظر أفرادهم
بالذات ، تكسر من شوكتهم وتجعل منهم اناساً غلبوا على أمرهم قبل ان ينشب
القتال أو من غير قتال . كذلك اذاعت الطبقة النبيلة الاقطاعية صورة لها وللأفلاحين
والبورجوازيين منشعبة الأطراف ، تبرز فيها نماذج مختلفة للفارس والنبيل والسيد
كذلك ايضاً أعدت البورجوازية صورة لها وفي صالحها الخاص لتقديمها للناس
بوصفها تمثل العقل الانساني والدأب وصدق العزيمة والتفوق الفكري ومن ثم
القدرة على تنظيم الأمور تنظيماً حسناً . ونحلت البورجوازية غيرها من الطبقات
على نحو يلائمها ، فهناك في نظرها العامل الصالح والعامل الطالح ، وهناك الزعيم
« الشغوب » ، باذر الفتن . وأخيراً نحلت ذاتها في صورة عرضتها للطبقات الأخرى
فهي تملك المال المستخدم لصالح العام ولتوفير السعادة الانسانية ، والاستثمارات
الناجحة والرفق والتقدم .

مثل هذا الوضع لا يسهل ان يستقر استقراراً نهائياً ، وان كانت
الأيديولوجيا تمنح لمثل هذا الاستقرار ، فتظهر إلى الوجود أشكال أخرى من
الوعي ، وأيديولوجيات مستعددة تدخل في صراع معها . والأيديولوجيا وحدها
(أي النظرية الحقيقية) هي التي تكون قادرة على مصالحة أيديولوجيا مناوئة لها . فلا
يمكن إذن لصورة من صور الوعي والشعور ان تتجمد في صيغة ما ، كما لا يمكن
لأية أيديولوجية ان تنظم في مذهب نهائي . لماذا ؟ لأن البراكسيس تفتتح
دائماً على الممكن وعلى المستقبل ، وبالتالي يتبدد « الأجماع » الذي ظفرت

به احدى الأيديولوجيات في عصرها الذهبي الناصع النشط ، ويتلشى امام
ايدولوجية لاحقة ننتقد ما هو قائم ونقدم مشروعاً لعالم جديد .

ولو اننا نقصينا ما عرضه ماركس وانجلز من الأيديولوجيات ، لاهتدبنا
الى مخطط يعين على تصنيفها ودراسة نشوتها .

آ . لقد قامت اول الأمر تصورات وهمية سبقت الظروف والأحوال
التي تنشأ فيها المفاهيم . وعلى هذا النحو ، وقبل ان يوجد مفهوم الزمن التاريخي ،
قامت تصورات تتعلق بالأحداث ولعاقبها ، كما تتحدث عن المآثر الأولى التي
حاول القيام بها احد المجتمعات أو احدى الفئات بامرة بعض القادة والرؤساء ،
وروت لنا فشلها أو نجاحها . ولقد غلب على هذه التصورات طابع خرافي
اسطوري ملحمي وبطولي اعدتها مجتمعات بامرهم لتتأز فيما بينها ، ثم تناو لها
الكهنة والشعراء بالصل والتهذيب . كذلك كانت ايضاً التصورات القديمة
التي تناولت الطبيعة والأفعال الانسانية القادرة على تغيير مجرى الأحداث
الطبيعية (تغييراً طفيفاً) ، فنسبت للناس ، أو بالأحرى لطائفة صغيرة منهم ،
قدرة خيالية على المعجزات ، فكانت تفسيراً لضعف البشر وعجز المجموعة الانسانية
عن التدخل في هذه الأحداث .

ب - يضاف الى هذه التصورات ، تلك النظريات التي تخكمي قصة
تكوين العالم وتحدث من الآلهة واناسها . وهي صور للعالم غالباً ما ارسمت
على اديم الأرض وعكست حياة المجتمعات وتنظيم المدن أو القرى . فضمت
هذه التصنيف الكبري تأويلاً لأختلاف الجنس (الى ذكر وانثى) وافراد
الأمرة (حسب اعمارهم وتوزيع العمل فيما بينهم) واختلاف العناصر الطبيعية
(التي جعلت في الغالب متقابلة في صيغة ازواج كالأرض والهواء ، والماء والنار)
والعلاقة التي تصل الرؤساء بالمرؤوسين ، والحياة بالموت .

تلك الصور الواسعة الشاملة للمجتمع والزمان والمكان والتاريخ (الذي بدأت ترسم خطوطه الأولى) وما قبل التاريخ الانساني ، هل يمكننا ان نعتبرها من الايديولوجيات ؟ نعم هي كذلك من بعض الوجوه ، لأنها كانت تعالج التفاوت النامي بين الكائنات الانسانية وتسوغ حيازة جماعة منهم لرقعة الاقليم (اي تملكهم المانع من افادة غيرهم) وتبور استيلاء الرؤساء على موارد القوم ، اي فائض الانتاج الاجتماعي الضئيل . ولكنها تختلف عن الايديولوجيات من وجوه اخرى ، اذ لا يسعنا ان نقول عن هذه الجماعات انها كانت تشكل طبقات اجتماعية حتى ولا طوائف مغلقة معينة . ولأن هذه التصنيف هي من قبيل الآثار الأدبية ، اقرب الى الأعمال الفنية منها الى المذاهب المجردة ، وهي تضم انماطاً من العيش ، والواناً من الحكمة ، وضرباً من « الثقافة » كما انها تشير الى اي حد كان السادة بحاجة الى تسويغ سيادتهم وجعلها شرعية في نظر الذين رضخوا لهم وغلبوا على امهم . لقد كانت هذه الآثار تبور اذن السيطرة وبأن واحد تبقي عليها .

٥ - ويتعذر علينا ، تبعاً لما ركس ، ان نطلق اسم الايديولوجيا على اساطير الأقدمين . هي ادنى الى الشعر الصراح منها الى الأبداع الصوري . وكان ما ركس يرى في الميثولوجيا الاغريقية ، وهي التوبة التي آمدت الفن اليوناني بالغذاء ، أثراً دافقاً بالحياة ولاصقاً بالشعب ، ومعيناً نراً يستقي منه هذا الفن سحره « الحالده » كانت الأساطير والآلهة اشكلاً تمثل الانسان او بالأحرى تبرز ما يتمتع به من قوى . وتشيد بقدرته على امتلاك زمام طبيعته الذاتية في فعاليته المختلفة من مهر ولعب وصباة وحب ، واستمتاع .

يمكن لهذه النظريات التي تروي قصة تكوين العالم ، وللأساطير والميثولوجيا ، ان تستحيل الى ايديولوجيات (بمعنى الكلمة) ، عندما تنقلب الى

عناصر تدخل في تركيب الديانات ، وبخاصة الديانات الكبرى التي تنزع الى ان تصبح عالمية . حينئذ تتساقط الصور والأفانيس الأسطورية عن منبتها الذي كشفت عن جماله بشكل صور ماثلة للعيان والنفوس لتكتسب مدلولاً آخر . ويواكب الطابع الكلي الذي تطبع به هذه الديانات الكبرى وطموحها الى الصفة العالمية ، ضرب من التجريد يذهب برونقها الأصلي من جهة ، ومن جهة ثانية تباعد الشقة بين الأفراد والجماعات والشعوب والطبقات . وكان قيام الديانات الكبرى يسير توطيد دعائم الدولة ونشوء الأمم وتزاع الطبقات . وهي لم تستخدم المعرفة التي خلصت من الأباطيل والأوهام ، بل اصطنعت الأوهام السابقة للمعرفة ، وازافت اليها تصورات ايدولوجية صرفة ، ابدعتها لكي تسدل ستاراً على البراكيس ، وتتخذ اليها عادة في سبيل غاية مرسومة . تلك الانشاءات النظرية تتراوح اذاً بين ضرب من الشعر المستلهم من النظريات السابقة حول تكوين العالم ، وبين لون من ألوان الهالة الصريحة المحضة الرامية الى تسويغ اعمال السلطات الحاكمة .

ولا مراء ان الدين عامة ، عند ماركس ، (بقدر ما ينزع الدين الى الصفة العالمية ، والى تصوير مآل الجنس البشري) هو المثال الاصلي والنموذج الكامل لكل ايدولوجية . فلا بد للنقد من ان يعاود النظر في الدين ، وبصورة مستمرة . اما النقد الجندري ، ذلك الذي يتغلغل في الجذور ، فهو يعد دائماً وابدأ الى تحليل الضباع الديني ، بلا كل ولا ملل .

بوصفا الآن ، بعد تلخيص التفكير الماركسي ، ان نعرض للمات الاجتماعية التي تتسم بها الايدولوجيات . فهي ، من بعض جوانبها ، تضطلع بالواقع ، واقع الضعف الانساني الذي يتجلى في الموت والألم والعجز ، ونحرص على تأويلات معينة لهذا الوجه الانساني البائس ، تعزله عن غيوه من الوجه وتظل

في ابرازه ، حتى يؤدي الشعور به شعوراً واعياً الى مناهضة كل ابداع وتقدم .
ونظراً لهذه الصلة التي تصل الايديولوجيات بالواقع (الذي فسرته تفسيراً خاصاً
ونقلته الى صعيد آخر) ، فانها قادرة على الرجوع اليه لتفرض قواعد وقبوضاً على
الناس الأحياء : او بعبارة أخرى تستطيع الايديولوجية ان تتسرب الى الواقع
الحقي ، رغم بعدها عنه وشكلها الصوري ، ورغم انها جزئية اذا قيست بالواقع
الإنساني الكلي ، فنقدم بالتالي نظرة خاصة للعالم والحياة - الى حد ما -
صورة عن البرواكسيس ، هي بأن واحد ، صورة وهمية وفعالة ، خيالية
وواقعية ، كما تشرح لنا أو تبور عدداً من الأفعال والمواقف التي تحتاج الى شرح
وتبرير لأنها انخرقت عن المنطق والعدل (فكانت اذاً في طريق التجاوز) .
وهكذا تطوي كل ايديولوجية على نظرة او صورة للعالم . صادرة عن تجوز في
الفهم والتأويل .

فئة خصائص اخرى نخص بها الأيديولوجيات . فهي قادرة على التكامل .
وربما نشأت فيما بعض المشكلات ، لكنها لم تزعزعها في أسسها ، فسويت تلك
المشكلات ، بادخال تعديل في تفاصيلها ، دون المساس بمجهرها . فأفضى ذلك
الى مناقشات ، حامية مثيرة ، بين مؤيد ومنازع ، بين اصحاب العقيدة والمراطفة
بين متمسك بالماضي ومستطلع للمستقبل . ومن هنا كانت الايديولوجية وشيجة
الصلة بمجاعة ما (أو طبقة ، او فئة نشطة داخل طبقة اجتماعية كانت فيما الفئات
والأجزاء الأخرى على جانب من التحول من الناحية الايديولوجية ، وان تجلي
نشاطها في نواحي اخرى) . ثم تغدو الايديولوجية ، ضمن الفئة التي ترعاها ،
حافزاً على الحماس والتضامن . وتسمى الى ان تكون شعبة أو طائفة ، تبسح
لاتباعها احتقار خصومهم ، والقيام هدايتهم او ادانتهم . فهي اذن كليسة زائفة

تطوي على ذاتها كلها اصطدمت بمحدودها الداخلي او بالمقاومات الخارجية ، او
هي بكلمة مختصرة ، مذهب من المذاهب .

في السياق التاريخي خلق الذات الإنسانية ولانتاج الحبرات المسادة ،
انبثق الانسان من الطبيعة ، وتولد شعوره ، كما نعلم ، على مستوى المحسوس ثم
تجاوزه ولم ينفصل عنه . وفي هذه العلاقة الفعلية التي أوجدتها العمل منذ البداية
وبصورة أساسية (ومن ثم توسعت حتى شملت البراكيس داخل مجتمع توزع فيه
العمل وأصبح متبايناً وجزئياً) ، في هذه العلاقة برزت معاني الأشياء (ومرامها)
والمواقف والأفعال ، وذلك في اطار المدلول العام للبيئة الاجتماعية وتطورها
(أي اتجاهها) . إلا أنه لم يكن في مقدور الجماعات التي التزمت بالعمل المنتج ابان
قرون طويلة ، أن تقيم مذهباً فكرياً يعبر عن موقفها وعن مشاركتها الأساسية
في البراكيس وعن كنه فعاليتها . كان المستوى المتدني لقوى الانتاج ، والعوز
الذي عانته هذه القوى ، والنزاعات الضاربة حول فائض الانتاج الاجتماعي الضئيل
كل هذا كان يؤدي الى خصومات عديدة . وفي خلال هذه الخصومات ، تدامى
أسباب الفاض الاجتماعي وأحياناً تنهافت ظروف الانتاج ، ويُضْعَى بمصالح الفئات
الاجتماعية المنتجة ، سواء في فترات السلم أم الحرب . وكان نقل هذا الواقع الى
مستوى رمزي ، هو مستوى الايديولوجية ، يغلف التضحيات الواقعية بغلاف
روحاني مثالي ، غلاف كثيف ومبهرج بعض الشيء ، ويمطعا معنى الفداء
الغامض ، يذهب المعذبون في الأرض ضحية الطفلة . كما ينهب الطفلة ضحية
الأسباب ذاتها التي أدت الى الطغيان من آلهة واقدار ، وغابات استهدفها نشاطهم
السياسي . ينجم عن ذلك أن المعاني التي أوجدت بالفعل في الأعمال والآثار ، قد
استترت بستار التصعيد أي في نفهي ايديولوجي لهذه المعاني . وتبريراً لمحاولة
الجماعات والطبقات المستلطة الظفر بوسائل الانتاج وتملك فائضه ، تم استهلاك

الطبيعة من قبل البشر في اطار الملكية التي تمنع المشاركة وذلك لصالح الفئات صاحبة الامتياز التي حالت دون انتفاع فئات أخرى داخل المجتمع وخارج الفئات الممتازة ، أي في توتر مستمر وتزاع لا ينتهي . ومن هنا كانت تلك السلسلة المتغيرة دائماً من الخصومات والمخالفات ، واسعة جيناً وضيقة جيناً آخر ، تحت شعار عام لمفهوم الفداء أو التضحية الذي تبرره الأيديولوجية أو الرمزية المتعالية على الواقع (استناداً الى آلهة عديدة أو إله وحيد أو قدر من الأقدار) . ولقد كان الدين تعبيراً عن هذا الموقف العام الذي كانت تلقفه الجماعات والطبقات صاحبة الامتياز ثم توسع الدين حتى صار ايديولوجية تبسح لسان الفئات والطبقات أن ترجو وتأمل نهاية الاضطهاد والظلم أو المشاركة في منافع ذلك الاضطهاد .

والخصائص التي سبق وأشرنا اليها في الدين (أو بالأحرى في الديانات التي تعتمد نظرية ايديولوجية محكمة الاعداد) نعود نلتقها ثانية في الفلسفة، ولكن على نحو مختلف وبسائط خاصة تتفرد بها . ذلك أن الفلاسفة يأخذون باعداد تلك النزعة العقلانية الناقصة المبثوثة في البراكسيس والتي تعبر الكلمة عن تعبيراً غامضاً . وهكذا تنفصل الفلسفة عن الدين والشعر والسياسة وأخيراً عن المعرفة العلمية بالذات ، ويجعل الفيلسوف مكانه بين هذه القوى والقدرات التي استقلت بعضها عن بعض ، ويدغمي لنفسه ميزة الكلية . إلا أن الدين قد جنح هو أيضاً الى مثل هذا الادعاء ، وكذلك الدولة بل والعلم والفن . فلم يسع الفلاسفة ، والحالة هذه ، إلا أن يستخدموا مفهوم الكلية ويسيثروا استخدامه . مع تناوله بالصلل والتهديب ، في حين قنع غيرهم بالأفادة منه . ثم ان الفلسفة ، خلافاً للفعاليات الأيديولوجية الأخرى ، تطوي على مبدأ التجاوز ، إذ تنتظم الفلسفات في مذاهب معينة، لكن هذه المذاهب ، إذا نخطمت ، لا تزول زوالاً تاماً ، بل تتحلل فتصبح مشكلات ومقولات وموضوعات (قضايا ملغزة ، أو قضايا مطروحة ، أو مفاهيم) .

وتضم الفلسفة مشروعات انسانية ، ومحاولة البلوغ الدقة والبرهان ، ورموزاً للواقع الانساني . فاذا ثلاث هذه العناصر راحت لتتنقل وتدخّل في الثقافة والفكر ، أو بكلمة موجزة ، في الوعي . فالعلاقة بين الفلسفة والبراكسيس (أو الوعي الذي يتكون داخل هذه البراكسيس) هي إذن علاقة معقدة أكثر خصباً من تلك التي تصل الدين أو الدولة بالبراكسيس نفسها .

من المحاولات الفلسفية للوصول الى الكلية (أو بعبارة أخرى من جملة الجهود الرامية الى اقامة مذهب محكم يشمل جميع «الكائنات») ، كانت المذاهب الأخلاقية التي تحمل ، في مستوى رفيع ، طابعاً ايديولوجياً . فهي تقرب على البراكسيس وتقرر مبادئ مطلقة وحقائق « أخلاقية » خالدة ، وتفرض التضحية على المعذنين وتبشرهم بالاجر والثواب ، كما أنها تلزم المتسلطين أيضاً بالتضحية إذا ما تعرضت للخطر الظروف والأسباب التي أدت الى تسلطهم . ينجم عن ذلك أن كل مذهب أخلاقي يملئ من قبل طبقة مهيمنة ، حسب حاجات ومصالح وضعها الخالص ، وبالتالي لا يدرك هذا المذهب سوى شمول غريب ، وكلية وهمية ، فالكلمة لا تتحقق واقعياً على المستوى الأخلاقي . ثم ان الأخلاق ، في مكان الحلقات الواقعية للمعذنين وتطلعاتهم الفعلية ، تضع حاجات وتطلعات خيالية هي نتيجة للضغط المستمر الذي يمارسه السادة المتسلطون .

وفي النظام الرأسمالي خاصة ، تفهم الحاجات الانسانية الى فئتين : حاجات متروكة ومجردة من ناحية ، وحاجات بدائية خشنة بسيطة من ناحية ثانية . هذا الانفصال تثبت الأخلاق البورجوازية وتحافظ عليه . ويبلغ بها الأمر الى تبرير الزهد أي جعل الانسان ينقر ويحفر الأشياء والأشكال التي تطوي على عبوة ومغزى ، ولتقدم معنى حسياً (عملياً) للحياة .

يقول ماركس :

« الزهد هو اقرب المذاهب الروحية الى اليأس ، لأنه ينكر انكاراً تاماً الواقع الانساني ، ويقر اقراراً كاملاً كل ما ينافي الانسانية . وهو تسلط واقعي جداً للجوع والبرد والمرض والجريمة والتدنّي والخل ، أي لكل ما ينافي الطبيعة والانسانية كاباً» (١) .

فالمتاع أو المال ثمرة من فساد الانسان الاجتماعي وأثر من آثاره ، وهو يرمي اسس الكيان الموضوعي لهذا الانسان ، سواء في نظره أم في نظر غيره من الناس . والحريمان من هذا المتاع (أو الاموال او الثمرات او الآثار) يفضي لذن الى الحرمان من الوجود الاجتماعي ، ومن تلك الرابطة الانسانية التي تربط كل فرد بغيره او بذاته . ثم ان الأخلاق بوصفها ايديولوجيا ، تحجب هذا الحرمان ونحل محله كالأ وهمياً كاذباً ، هو كمال الفضل والثواب أي قناعة الفرد قناعة مختلفة خداعة بعدم تكامله الذاتي .

هذا الى ان الاقتصاد السياسي (على الاقل في بدايته) يضع مفاهيم علمية كالعمل الاجتماعي وقيمة التبادل وتوزيع الدخل الاجمالي وما الى ذلك . لكنه يتضمن في نفس الوقت ايديولوجيا . أي انه علم اخلاقي ، بل لعله اقرب العلوم الى الاخلاق ، اذ يدعو الى التوفير أي الى الزهد . « كلما تناقص وجودك ازدادت ثروتك ... وكل ما تعجز عن ادائه ، يقوى عليه مالك» (٢) ، وبالتالي تختلط فيه المفاهيم العلمية بالايديولوجية الاخلاقية ، اختلاطاً لا يدركه مؤلفوه ، فلا يتم تمييزها الا متأخراً وبفضل النقد الجندي المتصل بالبرزاكسيس الثورية .

وبجمل القول ، فقد رمت نظرية الايديولوجيا ، عند ماركس ، الى معالجة تلك المشكلة القديمة التي تدور حول الباطل وعلاقته بالهواب ولم تعد

(١) الاسرة المقدسة ، برلين ١٩٥٣ ، الحاشية الهامشية النقدية الثالثة ، ص ٤٨ وما يليها .

(٢) المخطوطات ١٨٤٤ خبئة بونيجلي الصفحات ٨٠ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

هذه المشكلة تطرح على صعيد المصطلحات الفلسفية المجردة النظرية ، بل بتعابير مشخصة مستقاة من التاريخ والبراكسيس . فكان على نظرية الايديولوجيات ، خلافاً للفلسفة ، ان تمكثنا من جلاء نشأة التصورات . ولقد اخذت عن الفلسفة فكرة ثابتة اساسية ألا وهي ان الحق يظهر دائماً مختلطاً بالوهم والباطل . فلا وجود مطلقاً للخطأ والوهم والغش في جانب ، والمعرفة والحقيقة واليقين في جانب آخر . هناك حركة جدلية دائبة التنقل من الحق الى الباطل ، ومن الباطل الى الحق ، متجاوزة الوضع التاريخي الذي أنتج هذه التصورات . وكان هيجل قد ادرك ان الخطأ والوهم فترتان من فترات المعرفة ، تنطلق منها الحقيقة . بيد ان هذه الحقيقة لا تتشكل وفق الحركة الفكرية عند هيجل ، وهي لا تظهر قبل ملابسائها التاريخية والاجتماعية ، وان كان من الممكن توقعها وابلانها ، وبالتالي تستحيل النظرية الفلسفية (التي هي تأمل مجرد) الى نظرية تاريخية اجتماعية وإلى معرفة هي امتداد للفلسفة التي استتت منها طابعها الكلي .

ان التصورات التي وضعها الانسان عن العالم والمجتمع والفئات والأفراد تبقى خيالية وهمية ما لم تنضج الظروف التي تؤدي الى قيام تصورات واقعية . والمثال الشهير على ذلك هو كيفية تصور الزمن (زمن المجتمع والمدينة) قبل أن يظهر الى حيز الوجود في اعداد محكم مفهوم التاريخ ومفهوم المعرفة التاريخية . لقد انحدر هذان المفهومان من وعي اجتماعي فعال للتغيرات الطارئة على البراكسيس . وبينما تبددت السحب التي كانت تكتنف حوادث الطبيعة ، تراكت على العكس امرار (اي عتمة) الحياة الاجتماعية . وبينما استطاع تأثير الانسان في الطبيعة (بفضل التقنية ونوزيع العمل) ان يستخلص من الايديولوجيات المفاهيم المرتبطة بالطبيعة المحسوسة المادية ، جاء نفوذ الطبقات المتسلطة ليكدر تصورات الواقع الاجتماعي . ولقد ازدادت البراكسيس اتساعاً وتعقيداً ، فأصبح

من العسير الاحاطة بها ، بينما نفذ الوعي والعلم الى البراكيس ذاتها على شكل زادا نجاعة اكثر فأكثر ، وبالتالي امكن لتصورات الوهمية (وخاصة الحرافات والنظريات التي تتحدث عن تكوين العالم قديماً) ان تندرج في اغط من التفكير وفي ثقافات كان على رأسها الثقافة الاغريقية . لكنها اضطرت الى التنحي لتفسح مكاناً للعلم والمعرفة . كذلك فان الايديولوجيات قد قوضتها البراكيس الثورية والماركسية بوصفها معرفة . فلم تعد الماركسية ، في نظر ماركس ، ايديولوجيا ، بل هي تشير الى خاية الايديولوجيات ، وتعمل في ازلها وهي ليست فلسفة لأنها تتجاوز الفلسفة ونحقتها . كما انها ليست اخلاقاً ، بل نظرية في الأخلاق ، ومن ثم ليست علماً من علوم الجمال ، ولكنها تتضمن نظرية تتناول الآثار الفنية وتعالج ظروفها ونشأتها وانقراضها . فالماركسية تكشف لنا ، استناداً الى العمل (او البراكيس الثورية) لا الى التفكير « الصرف » ، عن شروط الايديولوجيات وأسباب ظهور الآثار والثقافات والحضارة عامة .

وانطلاقاً من البراكيس الثورية الواعية ، ينتظم التفكير والعمل جدلياً « فتعكس » المعرفة البراكيس اي انها تتناولها بالتأمل والنظر ، في حين كان من شأن المعرفة حتى ذلك العهد ألا « تعكس » الواقع ، اي البراكيس ، بل تصعده الى مستوى آخر ، وتتناوله بالتشويه وتمزجه بالاوهام والباطيل ، فكانت ايديولوجية صرفة . هذا وبعد ان تكامل نمو الايديولوجيات ، غدت سلاحاً يستخدم استخداماً واجباً في الصراع الطبقي . فهي تصور زائف للواقع الاجتماعي وتطوره واتجاهاته الحفية ومستقبله . على ان عنصر « الواقع » لا يخلو من مثالي في النظرية العرقية ، وفي هذه المرحلة من نموها ، فهناك حقاً انواع متحولة من الجنس البشري ، وعروق مختلفة او فروق عرقية .

بيد أن التجوز في ادراك الأمور وتصعيدها الى مستوى آخر ، يبلغان

حد الشطط في النظرية العنصرية . والى تجاوز الواقع هذا أخيفت بهض « القيم » وانتظمت هذه المجموعة الفكرية في مذهب له صلابة بالغة . لا يسعنا إذن ان نوازن بين الايديولوجية العرقية وبين فلسفة من الفلسفات ، كالنظرية الأخلاقية والنقدية عند الألماني كنت ، من غير أن نخطأ الأمر احتياطاً كبيراً . وفي القرن العشرين ، يبلغ التصنيف الايديولوجي شيئاً أشبه بالدوة ، في نطاق الرأسمالية الاحتكارية المرتبطة بالدولة والامبريالية والحروب العالمية . وبنفس الوقت ، ولهذا السبب ، سادت سمعة الايديولوجية ، لأن الاصراف فيها صاحبه نفور منها . على أن هذه الظاهرة السلبية لا تعني تجاوز الايديولوجيات بل هي تحمل في طياتها نكسات مفاجئة ، ونظريات مشابهة لها ، وقابلية غريبة لانبعاث مثل هذه النظريات . فالتفوق من الايديولوجيات ، اشتهزاً منها ولسوء سمعتها بسبب الاصراف الايديولوجي ، إن هو إلا صورة مشوهة للشفافية التي ينبغي ان تحققها البراكسيس الثورية استناداً الى التصنيف النظري المستوحى من أعمال ماركس .

وحيث يمكن لعلم من العلوم الاجتماعية المستمدة من الماركسية ان يتدبر الصلات بين هذه المصطلحات التي لم تنميز فيما بينها تمييزاً واضحاً : كالعلاقة بين الايديولوجية والمعرفة ، بين الطوبائية واستشراف المستقبل ، بين الشعر والاسطورة . وعلى هذا العلم الاجتماعي ان يستند الى التحليل النقدي . لأن الإضاءة في تغير مستمر فيتمدي هذا عالم الاجتماع الى موضوع شيق يبيح لدخل التفكير النقدي مع المعطيات « الوضعية » التي هي من صلب الواقع . فيدرس البون الذي يباعد بين الايديولوجيا والممارسة ، بين تصور الواقع وهذا الواقع بالذات الخ ...

الفصل الرابع

سوسيولوجيا الطبقات الاجتماعية
(الدراسة الاجتماعية للطبقات البشرية)

أبدت لرأسمالية من المرونة والحيوية ما لم يتوقعه ماركس . إلا أننا لا نخشى أن نقول ونكرر القول بأن تنبؤات ماركس في هذا الصدد قد صحت وتحققت وما الذي أنبأ به انطلاقاً من أبحاثه التحليلية الدقيقة المفصلة وعرضه الاجمالي لهذا النظام ؟ لقد أنبأ بزول الرأسمالية القائمة على التنافس ، بعد أن تأتي عليها قوتان : الطبقة العاملة من جهة ، وحصر رؤوس الأموال بالإضافة الى تجميعها مركزة من جهة ثانية . ان العمل المستمر وبنفس الوقت المتناقض جدلياً لهذين الاتجاهين قد أدى فعلاً بالرأسمالية القائمة على مبدأ التنافس الى نهاية مطافها . وبتأثير هذه القوى الاجتماعية والسياسية تصدعت الكلية العالمية التي نزعنا عنها (دون ان نبلغها) رأسمالية القرن التاسع عشر مع طبقتها الحاكمة البورجوازية . وما الذي نجم عن ذلك ؟ انشطار العالم ، او بتعبير محسوس انقسام السوق العالمية الى قطاعات ثلاثة : رأسمالية احتكارية واشتراكية الدولة و العالم الثالث ، (أي جملة البلاد المتخلفة التي وقف اقتصادها عند الطور المحسنى بتعبير غير ماركسي : طور الانطلاق ، وبعبارة ماركسية ، طور التراكم البدائي) .

إن الرأسمالية الاحتكارية المنبثقة من تجميع رؤوس الأموال (أي الأجزاء الرأسمالية الكبرى الناتجة عن هذا التجميع والمرتبطة في أشكال مختلفة تبعاً للبلدان ارتباطاً مختلف في ديمومتها وفي بناء ، بالصور المتنوعة لدولة منبثقة عن البورجوازية بوصفها طبقة مهيمنة ومهيمنة) هذه الرأسمالية الاحتكارية ، هي أيضاً برهنت عن قدرة غير متوقعة في الصمود وفي التلاؤم .

ليس يعنيننا هنا أن نتساءل عن هذا الحادث ، وحسبنا أن نشير ، في جمل
الأسباب والعلل العديدة التي يمكن أن تشرحه ، الى ضغط النظام المعارض
للرأسمالية ، والى التحدي المتبادل بين هذين النظامين ، الاجتماعيين والسياسيين
والى تسارع التقلبات التقنية ، والهزة الكبرى التي أحدثتها الحرب العالمية الثانية
فقدت على طمأنينة البورجوازية المalthusية التي انطوت على مكتسباتها الخ

خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن كان لابد من وقوع تحولات كبرى
في طبقات المجتمع الرأسمالي (بـ) في ذلك قطعاً البورجوازية () وفي العلاقات القائمة
بينها . فظهرت الى الوجود طبقات وفئات جديدة ، وانقرض غيرها ، وطست
بعض الحدود الفاصلة بينها ، بينما برزت حدود أخرى . حدث كل ذلك على
نحو تفاوتات متفاوت الأقطار ، حسب مستوى نموها الاقتصادي ودرجة
طورها الاجتماعي ، وحسب بنيتها السياسية والظروف التي كان لها أثرها
في تكوين هذه البنية .

ثم اختلف مفهوم الطبقة الاجتماعية بالذات ، فازداد غموضاً ، وتحول عن
معناه الأصلي ، وظهر على نحو آخر مع المفاهيم المتفرعة عنه (كالشعور الطبقي
وروح الجماعات الخ ...) ونحن ندع جانباً هذه الطائفة من المشكلات لننصرف
الى دراسة مفهوم الطبقات كما ورد عند ماركس ، أي في النطاق الاجتماعي
والاقتصادي الرأسمالية القائمة على مبدأ التنافس الحر . ومن الحق أن نقول ، في
هذا المجال وفي مجالات أخرى ، ان المفاهيم التي أعدها ماركس ضرورية لكنها
غير كافية من أجل تفهم الواقع الانساني بعد مضي قرن من الزمن . ونحن نتخلى
أيضاً عن مهمة التحقق من صحة هذا القول في الأوضاع القائمة الى دراسات وأبحاث
أخرى ، لأن ذلك يتجاوز موضوعنا الراهن .

وما بالنالم نبدأ بحثنا هذا بنظرية الطبقات الاجتماعية وتنازع الطبقات ،

وعرض الجوانب الاجتماعية لهذه النظرية ؟ مثل هذه الطريقة في معالجة التفكير الماركسي ، سائغة مقبولة ، بل من المحال أن نخوض في موضوعنا وهو علم الاجتماع الماركسي - دون أن نشير غير مرة الى مفهوم الطبقات ، ونظرية الطبقات ، والتنازع فيما بينها . ومع ذلك يرى ماركس ان المجتمع الذي يصبح فيه الاستقطاب الى طبقات متنازعة أمراً أساسياً ، هو مجتمع متأخر من الناحية التاريخية ، وهو آخر مجتمع يتكون قبل الاشتراكية ، ويعني به المجتمع الرأسمالي .

وقبل ذلك كانت جميع المجتمعات وجميع مراحل التشكل الاقتصادي الاجتماعي ، قد اعترتها عوامل الانقسام والتنافر والتناقض والتنازع . وإذا خلا المجتمع من عوارض التنافر اصابه الركود والتقهقر . انما تتطور المجتمعات وتقدم وتنهز قديماً لما تشتمل عليه من خلاف وتنازع داخلي . على أن هذا التعارض حتى ظهور الرأسمالية ، هو الى السمات المميزة لها قرب منه الى المنازعات الأساسية ولتراجع الى مثال المجتمع الاقطاعي .

قلنا ان ما يميزه في مجلته هو طبيعة علاقاته الاجتماعية المباشرة ، فهي علاقات بين انسان وانسان وبالتالي شفافة ، وهي أيضاً صلات خضوع وارتباط داخل العائلة والعشيرة والقربة . والسيادة هي صلات التابع الاقطاعي بسيده والقبصاحب الأرض ، متصلة منذ الفلاح حتى المولى تعالى . كان هذا الارتباط يسمح بظلم الفلاحين ، وغصهم فائض عملهم ، على صورة الدخل العقاري . وكان لابد من مؤيد لهذا الأغصاب ، وللحفاظ على هيبة السادة الأقطاعيين ونفوذهم ، تشكلت الفرق المسلحة التي خدمت السادة فيما ينشب بينهم من نزاع . لقد كان نظاماً جائراً لكنه لم يمنع القن الملازم للأرض من ان تتوثق الصلة بينه وبين أدوات عمله من حقل ومسكن . كذلك تحدد الاستغلال والتعسف بمحدود الأعراف والمعادات . وكان السيد الاقطاعي ، في بادئ أمره على الأقل ، زعيم طائفة

الفلاحين ، يضمن استمرار التقاليد ، وبحكم الناس ويقضي بينهم الخاصة المميزة لهذا المجتمع الاقطاعي هي اذن التسلسل الطبقي وليست الاستقطاب .

ولقد عني مار كس بالتفريق بين الفئات والطوائف والطبقات التي هي في حيز النشوء ، وبين الطبقات التي تم قيامها وراحت تستقطب غيرها . وينجم عن تتبع مجرى التاريخ بأمره أن الايديولوجيات التي وضعتها طبقات في حيز التشكل أو الطبقات الفئة المستقرة ، تحتفظ عادة بعناصر سابقة . كذلك تعتمد هذه الايديولوجيات الطبقة الى حجب حقيقة الطبقات باستخدامها تصورات قديمة لاتوائم فترتها التاريخية المحيطة بها . بل يمكننا أن نخفي الى أبعد من ذلك فنقول ان البورجوازية ، من الناحية الايديولوجية التي نولها الآن غايتنا ، تعرف بكونها الطبقة التي تنكر الطبقات (لأنها تضع في المقام الأول فكرة « المجتمع » بوجه عام أو فكرة القومية) ومن هنا أوضح مار كس حركة اجتماعية بالغة الخطورة ألا وهي « جماعة المجتمع » في هذا النمو المطرد لسبل المواصلات وحجم المبادلات تمار الحدود الفاصلة والسمات المميزة . وقتئذ تظهر الطبقات المتنازعة في قلب هذا المجتمع بالذات الذي يعن في « جماعته » ، إذ يزداد تعقيداً . ويتأكد الاستقطاب والتعارض وتناقض الطبقات أثناء هذه الجماعة وبوساطتها . ذلك صراع عميق الجذور ينبغي الاشتراكية وحدها دون غيرها ، حسب مار كس أن نجد له حلاً ، شريطة ألا تندخل الايديولوجيات لتعجب مثل هذا الوضع فتعطل الحركة ونحول دون إيجاد الحل الملائم .

لهذه الأسباب مجمعة ، كنا قد تناولنا الايديولوجية بالبحث (في هذا الكتاب) قبل أن نتصدى لمسألة الطبقات . ثم إنه لا يتم استقطاب المجتمع الى طبقات (تكون العلاقة بينها في الأساس علاقة نزاع) إلا بمعونة حادث اقتصادي هو تعميم السلعة . حين يباع « كل شيء » (ان صح هذا التعبير) ينقسم المجتمع

الى فئتين متعارضتين : الفئة التي تباع ، والفئة التي تسقط في زمرة « المتاع » ،
المباع أي الأشياء . بيد أن مرض الأمور على هذا النحو ليس واضحاً تمام الوضوح
ولا يتولى شرح الأحداث إلا في ظاهرها . فلنتنظر الى الموضوع عن كثب ،
ولنرجع الى التحليل الأسامي .

نحن نعلم أن السلعة صورة . ولكي يدرك ماركس هذه الصورة في
حالتها الأولى ، يغفل ممدأ في مطلع كتابه « رأس المال » مضمون افعال التبادل
القديم والنفسي والاجتماعي ، أي الحاجات ، والمناقشات والمحاكمات ويقوم نهجه
على التعليق^(١) ، الذي يكسّن من تحليل البنية . لنتبّع هذا التحليل ، كما ورد

(١) بوسعنا أن نقارب بين هذا الأسلوب وبين التعليق الفنونولوجي (هوسرل)
الذي يضع بين قوسين جزءاً من مضمون الثمور ، أو كلمة هذا المضمون ؛ أو بينه
وبين التعليق في علم الدلالات (سوسير) الذي يفصل بين الكلام واللغة . ولكن ثمة
فارقاً جوهرياً الأهمية ، وهو أن التعليق ، كما يوضح ماركس ، يتم دائماً في البراكسيس
ذاتها ، فهو ليس عملية ذهنية بل حركة (جدلية) واقعية .

فلنلج من جديد على هذه الحركة : إن معظم قراء رأس المال ومفسريه قد جهلوا
الصورة في نظرية قيمة التبادل والسلعة ، وهي نظرية أساسية . فأعطوا كلمة صورة
معنى سطحياً شبيهاً بمعناها في جملة عادية كقولنا : « لقد اتخذت الحشبة عند التجار صورة
طاولة أو صورة كرمي ... » والحال أن معنى كلمة صورة في النظرية المعنية
واضح ودقيق ، فيجب أن نقارب بينه وبين معناه في تعبيرات شبيهة بقولنا : صورة
منطقية ، صورة رياضية . فالصورة ، كما يبين ماركس ويقول ، هي بنية . علينا هنا
أن نترك جانباً عدداً من المشكلات ، كشكلة علائق الصور ببعضها ، وبخاصة العلاقة
بين صورة اللغة وصورة السلعة . والأمر الذي لا شك فيه قارباً هو أن ظهور قيمة
التبادل وبروزها ، أي ظهور السلعة بوصفها صورة هو الذي أدى الى وعي اللغة
بوصفها صورة ، أي الى اللوغوس الاغريقي في استمالاته الصورية ، وما نتج عنه من
معارف (المنطق ، الخطابة ، السطحة ، قواعد اللغة) . وإن تحليل هذه العلائق وتحليل
تفاعلاتها المتبادلة وهرض ذلك يتطلب وضع كتاب كامل له سمه الاختصاص . فلنقتناول
هنا هذا الموضوع بالتوسيع بل نكتفي - وهذا امر واجب - بالتدليل عليه . إن الكتاب =

في الفصل الأول من كتاب «رأس المال». فالنوع أو الشيء يزدوج الى كيف وك، الى مادة وصورة، الى قيمة استعمال (متطابقة مع حاجة أو منفعة أو أمر مرغوب به) وقيمة تبادل وإذا نحن أغفلنا، بطريقة التعليق، الجانب الكيفي لقنوات (أي ما يجعل منها قيمة استعمال) لما بقي ملازماً لها سوى كيفية واحدة تسمع لنا بعدد الموازنة بينها كياً هذه الكيفية هي كونها نتاجاً للعمل الانساني، أو حصية إنفاق عمل (فهي تجسم أزمنة العمل الاجتماعي المتوسط اللازم لانتاجها، كما أوضح ماركس).

تبدو السلعة إذن وكأنها شيء له وجهان وبعد أن يزدوج هذا الشيء ازدواجاً ذاتياً ينسب صورياً الى غيره من الأشياء نسبة علائقية وتعدائية، وبعبارة

= الأول من رأس المال نص مدعش، بمنتهي الصعوبة، تستحيل على المرء مقارنته وفهمه إذا لم يكن مزوداً بثقافة واسعة وبمعارف جمة. وخبر وسيلة لمقارنته هي، كما يقولون في مصطلح العلوم الاجتماعية، سبيل الميجلية. ولكن من الأفضل الانتقال الى قراءة رأس المال عن طريق الفلسفة الكلاسيكية والفينومينولوجيا، حق، وعن طريق الوجودية والبنوية، لا قراءته دون ثقافة مسبقة. أضف الى ذلك ان أباً من المقاربات لا يبرر قراءة جديدة، باستثناء واحدة منها هي تجربة ممارسة العالم (الحديث) وضرورة استخدام المفاهيم للكشف عن هذه التجربة.

ومن ثم فن أن اتلنا كلمة صورة؟ ان اساس المعرفة العلمية قد أنشأه الفلاسفة، المنطق والمنطقيون منهم بخاصة. فالعلم أخذ هذا الاساس من الفلسفة، إذ فصل المفهوم عن سياقه النظري، كما فصله عن انشاءات الفلسفة الكلاسيكية المذهبية. فالذي لا يدرك هذا الوجه الأساسي للمعرفة يسقط سقوطاً حتمياً في مزالق وضعية دعوية في العلم، فيجعل من العلم ركناً من الوقائع تربط بينها تأكيدات ومستبقات ومصادر تصفية.

ان ما نؤكد هنا هو حصية جهد طويل قنا به لنعيد الى الفكر الديالكتيكي ما يقتضيه من اعتبارات صورية (المنطق الصوري، الخ ..) فالأمر ليس اذن أمر تدبر صوري أو بنوي للماركسية ...

أدق ، فإن نسبة الشيء المزدوج إلى غيره من الأشياء هي أيضا مزدوجة ، وفي تحليل هذا المظهر الثنائي تكمن الصعوبة .

فلنكتب $s = a$ ع ب (أي كمية s من السلعة a تعادل كمية c من السلعة b أو عشرون متراً من القماش لها قيمة ثوب) . فيعرب القماش عن قيمته في الثوب ، وتؤدي السلعة الأولى دوراً إيجابياً بينما تؤدي الثانية دوراً سلبياً وتكون هذه السلعة الأخيرة مكافئة للأولى التي عرضت قيمتها بصورة نسبية .

يرى ماركس

أن الصورة النسبية والصورة المكافئة مظهران متلازمان ، لا ينفصلان عن بعضهما . لكنهما في نفس الوقت طرفان متعارضان ، ينفي أحدهما الآخر ، أي انهما قطبان لتميز واحد من القيمة ...

فلنلاحظ جيداً حدود التحليل البنوي الذي أنشأه ماركس . فالصورة الثنائية أو المزدوجة (النسبية والمكافئة) تعارض بين عنصرين متكاملين يحيل أحدهما على الآخر ، أي ينفي أحدهما الآخر على نحو قطبي . وتوب هذه العلاقات الصورية مناب الواقع المحسوس المادي للشيء الذي يستحيل ، بفضل هذه الاتابة ، إلى سلعة أي إلى شيء مجرد .

هذا الشيء الذي ندرسه (أي الثروة والتناج) ، من حيث هو شيء مجرد يدخل في جدول مزدوج ، أو في جدول له مدخلان :

$$\begin{array}{l} s = a \text{ ع ب} \\ s = b \text{ ع ج} \\ \dots \end{array}$$

إن عدد الحدود التي تدخل في هذا الجدول غير محدود . وهي تشير إلى التعادل النسبي لأزمة العمل الاجتماعي التي تطوي عليها الأشياء ، مما يحيل إلى

الخصائص النوعية للعمل الاجتماعي الذي هو بسيط ومعقد، جزئي وإجمالي، كيفي وكمي . فلا يمكن إدراك الصورة، وبنيتها القطبية، دون أن تتبع الحركة الجدلية للعمل الاجتماعي . على أن هذا العمل الاجتماعي هنا في صورته المزدوجة وتحديداته المتناقضة، لا يعدو أن يكون مضمراً^(١) ثم أن المجموعة الصورية للسلع في تسلسلها الواقعي ، لا تبقى مفتوحة إلا بالانهاية ، بل هي في نموها تحد ذاتها، وتلك هي وظيفة الصورة ، أي أنها قيمة عامة تنطبق على أية سلعة ، لكنها في التعامل الاجتماعي ، تسمي باسم معين تمام التعيين ، ومعروف تمام المعرفة . ألا وهو النقد من فضة وذهب .

لنتخيل الآن هذه الصورة المناسبة للحكمة وهي تعمل وحدها فتؤلف السلع دائرة لطوف حول العالم ، يستعاض ببعضها عن الآخر في حركة مطردة كلما توارت سلعة وقضي عليها بالاستهلاك ، احتلت سلعة أخرى - مكافئة لها - مكانها الفارغ ، وهكذا تقوم السلعة بعملها ، ما الذي ينبج عن ذلك ؟ نوازت عام للبادلات ، لا يعترية الحلل ملزم بقاء ما فارغاً (أو عدة امكنة) ومالم تعترض الدارة بعض الثغرات فالدارة مجد ذاتها - منسجمة . تلك هي نظرية منذهب الحرية الاقتصادية (الليبرالية الاقتصادية) الذي يرضى بتعميم السلعة ويقترحه بل يدعو اليه ، مفترضاً آلية دائرية للمجموع . لكننا ، لسوء الحظ أو لحسنه ، نخطئ التصور لمثل هذا الانسجام الملازم للسلعة ، والمنبتق تدريجاً من « حرية التبادل » ليزيل العقبات التي تعترض قيمة التبادل الظاهرة المتغلبة ربما

(١) إذا قلبنا الماهلة بين السلعة واللغة امكنة القول ان للعمل الاجتماعي سمة النموذج بالنسبة الى صورة السلعة . فالصورة تعطي لكل « شيء » دلالة سلعة وتدخله في مجموعة أو في « سلسلة » تتسم بما تتسم به العبارة المفيدة من دلالة .

كان هذا التصور صحيحاً ، لو ان الكائنات البشرية المعنية كانت كلها صناعاً ، متجنين ومستهلكين ، بلا فاصل يفصل بين هاتين الحاصتين ، مع تدخل بسيط للوسطه والتجاو . لكن هناك سلعة تقطع الدارة وتقصي على الانجم ، ولتوزم اليها بالحرف ع اي العمل . فلكي يكون العمل سلعة على غرار غيره من السلع ، يحتل مكانه في الدارة ولا يقطعها ، يجب وبكفي ان يبيع العامل نفسه قلباً وقلباً ، الى مزود الشراء . تلك هي حال العبد الرقيق . وحتى الاتباع وافراد الحشم ، في العصر الوسيط . في هذه الحالة ايضاً ، لا يمكن تعيين قيمة ذلك العامل ولا منزلته الصحيحة في دارة السلع لأنه ، بعد ان يبيع جسماً وروحاً ، لا يشتري شيئاً . ولكي يتمكن هذا العامل من الشراء ، ولكي يتسع لعدم السلعة ، ينبغي الا يباع هذا العامل وما عساه حينئذ ان يبيع ؟ انه لا يبيع نفسه ولا شخصه الكامل ، بل زمن عمله وقوة عمله . وقتئذ يظل حراً ويتنظم في دارة السلع ، او بالاحرى في دارة اولى يكون فيها بائعاً ومشترياً ، وفي دارة ثانية هي مجموعة العبد التي تربط بين اصحاب السلع وتجارها فتضاف في صورتها الحلقية المجموعة الصورية لقيم التبادل . حينئذ ينتظم الانسان الذي لا يملك سوى عمله ، في دارة مزدوجة وليبين : بوصفه منتجاً ومشترياً ، ثم بوصفه بائعاً ومتعاقداً .

وجهة القول ، لا نفرض السلعة ذاتها كشيء أو كمجموعة اشياء ، بل بالأحرى بوصفها منطقاً . اي انها تستمد من الصورة طابعها الكلي (او ان شئت المستائر والقادر على اجتياح الكل) واستيعابه (فعملها بوصفها شيئاً لا تؤديه الا من هذه الزاوية . وهكذا بالضبط ، تستبد الأوثان الاقتصادية (من سلعة وذهب وفضة ورأس مال) بالكائنات البشرية . فالنظرية القائلة بالنسبية لتفغل الاساس في النظرية الاجتماعية - الاقتصادية التي عرضت في كتاب

« رأس المال » . وها نحن نلخصها مرة ثانية : ان الأوثان الاقتصادية التي نحيا حياة مستقلة ، وتكفي ذاتها ، وتلغز قوانينها على العلاقات الانسانية ، لا يمكنها ان تؤثر في الناس إلا كأشياء مجردة ، إذ ترد نظامهم الى نظام الأشياء المجردة ، او انما تحشرهم في صور مجردة داخل عملها وبنيتها . هناك إذن منطق متضمن في السلعة من حيث هي صورة . منطق ينزع الى انشاء عالم خاص هو عالم السلع . ولأن هذا العالم صوري ، كانت له صلة بالغة والعمل المعقول ، والبيان والمنطق بعناه الضيق . يعرب عن ذاته فلا يعنت الكلام الدارج ، بل يثير في الناس نزعة عقلانية تحفزهم على استخدام الأرقام والحساب ، وقاب الأشياء الى كميات .

ومع ذلك ألا يمكن للغة بوصفها صورة أن تطبع بطابعها ، إبان ممارستها وظيفتها ، بقية الصور بما في ذلك السلعة ؟ وعلى هذه الشاكلة ، يتسرب عالم السلعة الى البراكيس . فيستوعبها - أو ان شئت - يستأثر بها ، فلا يستجيب الناس الى أشياء .. ولا يتأني ذلك الا في نظام العبودية (الذي قام قبل تعميم السلعة وخارجه) او في البغاء (الذي يؤدي دوراً كبيراً في تعميم السوق لكنه لا يستطيع تحديدها) . فاذا لم يناهض الناس هذا التيار مناهضة عنيفة ، انحدروا الى مصاف صور مجردة ، تتحرك وتسمى ، او اشباح تعيش وتتألم .

لكن منطق السلعة ، رغم تغلفه في البراكيس ورغم تفاعله المعقد مع الصور الاخرى للشعور والمجتمع ، لا ينجح في الاستقرار ولا في الانطواء على ذاته . فلا تسيطر السلعة على العمل الانساني بأوصافه المعقدة ، سيطرة كاملة ولا يصبح العمل ملازماً لها كما لو كان المضمون الذي يلائمها ، كذلك لا تقوى دائرة التبادل على الانغلاق بل هي مفتوحة على حركة تجرّفها ، حركة تاريخية وجدلية . ومن المفارقات التي يجدر ذكرها ان صورة السلعة لا يمكن تعميمها ما لم تنفتح على شيء آخر يتجاوزها . وتصف الحركة بالصورة يوم يظهر اناس

معدودون عزّل لا يكون سوى مجاهم ، ما دفعنا الى تسميتهم بالعمال والسلعة التي يحملونها ويقذفون بها الى الأسواق لا تشابه غيرها من السلع . لها ميزة مزدوجة تفرد بها : فهي من جهة تتمتع بقيمة قابلة للتداول ، تحدّد في دائرة البضائع بكمية العمل الاجتماعي المتوسط اللازمة لإنتاجها وإعادة إنتاجها ، لكنها من جهة ثانية حين تستهلك ويتم استخدامها ، تنتج قيمة اعظم من قيمتها الخاصة ولولا ما يمكن لقوة العمل هذه الميزة في إنتاج فائض القيمة ، لما وجد مطلقاً أي مبرر لاستعمالها في تحريك الآلات وهي حصيلة عمل منصرم من هذا لم يعد العمل فقط مجموعة خصائص ملازمة لمضمون صورة السلعة . بل انه يستغرق هذه الصورة ويحمي عليها ، فيعود الانتظام الى تحليل دائرة السلع على صعيد إنتاج فائض القيمة وثراكم رأس المال . وتغدّر صورة السلعة وصورة العقد مستويين من مستويات الواقع داخل مجتمع تاريخي وفي براكسيس مشخصة ، ويتحمّ الاستقطاب في هذا المجتمع وهذه البراكسيس ، إذ اننا نجد من جهة قريباً ينتفع بالصورة ويصطنعها (من سلعة ومال ورأس مال وعقود) ومن جهة أخرى ، فربما يملك هذا المضمون الفعّال المثمر ولا يملك - سواء ونعني به العمل أو قوة العمل الاجتماعي وزمنه هذا وينبغي لنا ، في الاقتصاد السياسي ، ان نفهم من لفظة كادح ذلك الرجل الذي يتقاضى أجراً وينتج رأس المال ويجعله قادراً على الاستثمار (١) .

من الناحية النظرية ، نحن نعرض لظهور الطبقات وصراعها المستمر ابتداء من الصور والوظائف والبنيات التي تعيننا مفاهيمها على تصور التاريخ وجعله معقولاً ثم يستمر التحليل على ثلاثة مستويات متوافقة : مستوى الصورة الحالية (المنطق) ومستوى العلاقة بين الصورة والمضمون او المنتجات الواقعية

(١) رأس المال الجزء الثالث ص ١١ ، المطبوعات الاجتماعية ، ترجمة روا .

(المناطق الجدلي) ومستوى العمل الاجتماعي وتناقضاته الداخلية (وهي حركة جدلية تستوعب التعيينات السابقة وتعيننا على العرض الاجمالي) . وكما اسلفنا ، فقد ظهر لنا ، إن صرح هذا التعبير ، واقع اجتماعي (اي البرواكسيس) تولّد من العلاقة الجدلية بين الصورة والمضمون في حركة تاريخية تصورتها نظرياً . وكان يكلفنا ان نلخص الصفحات المئة الأولى من كتاب « رأس المال » لنضع حداً للتأويلات السطحية (١) .

إن النزاع بين البورجوازية (التي تملك وسائل الانتاج اي ثمرات العمل المنصرم ورأس المال الثابت والآلات والمواد الأولى من جهة ، كما تملك من جهة ثانية المال الجاهز ورأس المال المتحول والأجور الممكن دفعها) ، وبين الطبقة السكادحة . لهذا النزاع اساس يبرره . وتفرض العادة ان يضاف الى هذا التعبير الأخير (اساس) كلمة أخرى هي كلمة موضوعي . لم هذا الحشو في الكلام ؟ اما ان يكون الأساس موضوعياً أو لا يكون . ثم انه ايضاً ذاتي . باعتباره داخل الشعور أو داخل العلاقات التي تدعى الى ان تصبح واعية وهكذا يوحد هذا « الأساس » بين الموضوعي والذاتي في وحدة لا تقبل الانقسام ، دون ان يججب النزاع بين الحدين . فالصراع بين الطبقات هو بأن واحد موضوعي جداً وذاتي جداً ، وكان مستمراً دائماً ، تارة خفياً وتارة صريحاً ، كان في بعض

(١) إن أكثر التفسيرات سطحية تعالج الطبيعة المزدوجة للسلعة إذ تصفها بخصائصها السيكولوجية أي بقيمتها الاستهلاكية (ما هو مرغوب به) ولقد رفضنا هذا التفسير النافذ بالخاصة على المماثلة بين السلعة وبين اللغة أي على الطبيعة المزدوجة للسلعة المماثلة لطبيعة العلامة المزدوجة . أما نظرية لوكاتش في التشبيهي فتذهب إلى أبعد من ذلك بكثير ، فهي لا تجعل نظرية ماركس ، ولكن لها عذوراً خطيراً وهو أن فلسفة التشبيهي تغذف الدشوء النظري الرأسمالي كما تغذف في الوقت ذاته كل سوسيولوجيا مشخصة للمجتمع البورجوازي (وتغذف أيضاً إمكان زواله وإمكان الانتقال إلى « شيء آخر ») .

الأحوال مستتراً كثيراً ، وفي أحوال أخرى متفجراً صاخباً ، لم ينقطع أبداً إلا في ظاهراً الأمور .

و كنا سابقاً ، استناداً الى تفكير مار كس بالذات ، قد خصصنا علم الاجتماع الماركسي بدراسة التفاعل بين الصور والمضامين ، بين البنات والحركات ، بين الوظائف ومهمة النشوء . وها نحن الآن نعود الى هذا المنظور لكي نزيد دقة ووضوحاً . وبإمكان علم الاجتماع الماركسي ، بل من واجبه ، ان يتخذ موضوعاً له جهود الطبقة العاملة التي ترمي الى تحويل صورة القيمة السلعية وقوانينها حتى تخدم مصالحها ، والى تغيير هذه الصورة باستخدام قوانينها والسيطرة عليها . كذلك سوف يسمى علم الاجتماع الماركسي الى ان يمنع هبوط الأجر الواقعي الى قيمة أدنى من قيمة قوة العمل في السوق ، والى ان يظفر بأجر يتجاوز هذه القيمة ، مع زيادة القيمة نفسها (أي زيادة الحاجات التي لابد من تلبيتها حتى تصان قوة العمل) . بإمكان علم الاجتماع بل من واجبه ان يمد ظله حتى يشمل مساعي الطبقة الكادحة الى تجاوز قوانين القيمة والسوق (أي عالم السلع) بواسطة برا كسيس ثورية .

هذا الجهد الذي تبذله الطبقة الكادحة ، وبحق لنا تسميته اجماً لأنه بالصراع الطبقي ، ، دائم مستمر لكنه في غاية التفاوت .

كتب مار كس يقول :

« في سياق حركة الانتاج الرأسمالي ، تتكون طبقة من العاملين يزداد عددها ، وتتفاد لمغضيات هذا النظام ، بتأثير التربية والتقاليد والعادات ، انقياداً تلقائياً يشبه الانقياد لنفليات الفصول ... هذا الضغط الخفي للعلاقات الاقتصادية يتم تسلط الرأسمالية على العامل . وقد يلجأ أحياناً الى العنف والقهر واستخدام القوة القاهرة ، لكن ذلك لا يحدث إلا من قبيل الاستثناء . وفي المجرى الاعتيادي للأمور ، بذعن العامل لتأثير القوانين الطبيعية للمجتمع » (١) .

(١) رأس المال ، الجزء الثالث ص ١٧٨ ، المطبوعات الاجتماعية ، ترجمة روا .

هذه القوانين ليست سوى قوانين التبادل والسلعة . فإذا ظلت الطبقة الكادحة خاملة ، عملت هذه القوانين محل قوانين الطبيعة ، فلا بد إذن من تدخل الكادحين تدخلًا فعالاً حتى يحدث الانقطاع في ذلك « الجري الاعتيادي » الذي تفرض فيه الأشياء (المجردة) سلطانها . وفي هذه الحال ، وبوجه عام ، تتدخل بدورها « السلطة الرسمية » ، أي سلطة الإدارة والدولة ، لكي تعيد الأمور إلى نصابها ، والتشريعات إلى محلها ، وسلطة التقرير إلى الطبقة المسيطرة .

وانظمة « نوتر » التي طالما استخدمت في هذا الصدد ، لاتعطينا عن ذلك الواقع سوى صورة سطحية تشوهه . فان ما يعنيه هنا هو درجة « النوتر » وانحائه وديناميكيته . وهذه اللفظة بالذات تجعل من النتيجة سبباً ، ومن الظاهرة علة ، وتوجب الوقائع المتوارية خلف الأحداث المرصودة ، فلا يمكنها إذن أن تقوم مقام كلمة « تناقضات » أو « منازعات » أو « خصومات » ، إلا من وجهة نظر اصلاحية متعمدة ، وهي وجهة نظر تخفي فترات النضال الحادة ، وتستبعد البراكيس التي توضع الأمور ، والتي تنزع إلى قلب العلاقات الاجتماعية القائمة .

وكما نحدد رؤيتنا بزيادة من الدقة ، نعود فنذكر القارئ بأنه يمكننا دراسة الطبقات وتنازعها على عدة مستويات :

آ - على مستوى القوى المنتجة وعلاقات الانتاج ان الطبقة العاملة طبقة منتجة نلاحظ هذه الخاصة الاساسية في وحدة الانتاج التي هي المشروع . لكننا إذا قصرنا الطبقة العاملة على هذا المستوى ، شوهدنا واقعها وامكاناتها ، لانها أيضاً ، على صعيد المجتمع بأكمله ، قوة اجتماعية وسياسية ، وان كانت تتمتع قبل كل شيء ، بوظيفة انتاجية ناجحة عن توزيع العمل . أما البورجوازية ، فهي لاتستمر في البقاء إلا بإحداث بلبلة مستمرة لظروف الانتاج وعلى قدر

ما نستطيع ذلك . فإذا هي توقفت عن أحداث هذه البلبلة ، تعرض المجتمع الذي تسوده الى الخطر واصيب بالركود والانحلال والتفطل .

ولقد اعلن البيان الشيوعي :

« ان ما تتميز به الفترة البورجوازية ، هو تغيير الانتاج بصورة مستمرة ، وهزات مستمرة في كل الارضاح الاجتماعية ، مع فقدان الأمن وحدوث الفتن ... »

تتأرجع البورجوازية لإذن بين المالتوسية التي ترمي الى مجرد استبقاء الوضع الراهن وبين الاهتمام بتجديد التقنيات فتغدو المالتوسية ايدولوجيتها في فترات الانحسار والظهور التي تلفف فيها البورجوازية موقف الدفاع عن نفسها . بينما يصبح الوله الشاذ بالتقنية ايدولوجيتهما في فترات التوسع والنشاط الحيوي والازدهار وفي الحالين ، نشأ الأيدولوجيات على مستوى القوى المنتجة .

لا يمكن لتنظيم العمل ان يقطع صله بالآلات والادوات والتقنيات . ولئن كان لزاماً علينا أن نفرق بين التوزيع التقني للعمل والتوزيع الاجتماعي ، فما ذلك إلا بقصد ان نتبين كيف ان احدهما يولد الآخر في ظروف معينة ، وبقصد ان نتفهم اوجه الشبه والحلاف بينهما في نظام قابل للبقاء ، مما يحفزنا على دراسة الاشكال العامة لتوزيع العمل (حسب البلدان في السوق العالمية أو داخل مجموعة من الاقطار ، بين الزراعة والصناعة الخ ...) دون ان نغفل اشكاله الخاصة الفريدة حتى في المشغل . اذ لم يعد تمييز الطبقات في المجتمع الحديث (الرأسمالي) قائماً على الحرفة ، بل على العكس ، بسبب توزيع العمل داخل الطبقة الواحدة انماطاً من العمل في غابة الاختلاف والتباين ، كما اشار الى ذلك ماركس في كتابه « رأس المال » . ولقد عمد توزيع العمل الاجتماعي الى تغيير التوزيع التقني لا لأن وظائف الادارة والحل والربط قد اصبحت مقصورة على بعض الفئات (التي هي صراحة أو ضمناً جزء من البورجوازية) ، بل لأن مجموع الانتاج ايضاً قد

انجه حسب مصالح الطبقة الحاكمة وغاياتها، تبعاً للحاجات التي نحث عليها ونستثيرها .
على ان هذا الأمر لا يخلو من تقلبات وتناقضات ومنازعات .

وفي كل مجتمع طبقي ، تكشف لنا دراسة الانتاج وعلاقاته وتوزيع العمل ، عن بنية طبقية متحركة ومعقدة . فالقاعدة الاقتصادية ذاتها -- من حيث الأساس -- تقدم لنا ، بتأثير عوامل اختبارية عديدة ، درجات متباينة ونحولات كبيرة (مار كس) ، وخاصة في الطبقات الشبه بوليتارية ، في الانتاج الزراعي (الذي يختلف عن الانتاج الصناعي في بعض خصائصه طالما ان الزراعة لم تبلغ المستوى التقني للصناعة الكبرى) . فيقوم التحليل بتمييز عدة طبقات فيها او اجزاء من الطبقات او سافات اجتماعية كطبقة الفلاحين المربعين ، والمزارعين والعمال الزراعيين والملاكين سواء الصغار منهم والمتوسطين والكبار (وقد يكون لهذه الجماعة الأخيرة صلة بالبورجوازية الصناعية او لاصلة لها بها) . وتجمع هذه الفئات الاجتماعية الاقتصادية نمجماً مختلفاً حسب خصائص الانتاج في القطاع الزراعي ، من حيث كميته وكيفيته ، ومن حيث تخصصه او عدم تخصصه .

وهكذا وانطلاقاً من مستوى القوى المنتجة ، لا يمكن ان نستنفذ تحليل الطبقات في مجتمع ما ، لأن البنية تتفاعل مع الظروف التاريخية تفاعلاً مستمراً . ولا يمنع ابدأ هذا الشعب مع عدم الاستقرار من حدوث الاستقطاب الطبقي . وهذا مدار التحليل .

كتب مار كس يقول :

« ان مالكي قوة العمل ، ومالكي رأس المال ، ومالكي العقارات الذين تنحدر موارد من منابع ثلاثة هي على التوالي الأجروالربح والدخل العقاري ، أو بتعبير آخر ان العمال الأجورين والأحاليين والملاكين العقاريين ، يشكلون الطبقات الثلاث الكبرى في المجتمع الحديث الذي يقوم على عطف الانتاج الرأسمالي » (١) .

(١) رأس المال ، القسم الأخير (الذي لم ينجز) ترجمة موليكتور ، الجزء ١ ، ص ٢١٩ . كان على هذا القسم الأخير أن يتضمن تحليلاً مفصلاً وعرضاً لكل الطبقات ولعلاق الطبقات في المجتمع الرأسمالي (التنافسي) .

ولقد تناقصت أهمية الملاكين العقاريين ، فنزعت هذه الطبقة الى الاندماج في البورجوازية ، حيث لا تواف سوى فئة او جزء او جماعة خاصة ، وذلك في الأقطار التي نمت وتطورت أكثر من غيرها .

وانطلاقاً من توزيع العمل (التقني والاجتماعي) ، ينبغي للدراسة التحليلية للطبقات ان تغطي في أبحاثها حتى تبلغ الفوارق والشبكات التي يصعب تعديدها لكنها لا تغلو من أهمية ، كالفارق مثلاً بين الأعمال المثمرة والأعمال العقيمة غير المثمرة . ولقد افرد ماركس لهذا التمييز عدة نصوص أغلبها غير معروف ، وخاصة حين ناقش آراء آدم سميث ذلك العالم الاقتصادي الذي لم يأخذ بعين الاعتبار سوى الأعمال المنتجة مادياً لأنه طبق على العمل الاجتماعي مقياساً ضيقاً واقتصادياً صرفاً ، وعهد الى طرح جميع أوجه النشاط وجميع الوظائف الأخرى خارج العمل الاجتماعي ، في قطاع « الخدمات » الذي لم يحسن تعريفه تعريفاً واضحاً . والقضية في نظر ماركس^(٢) هي أكثر دقة وتعقيداً مما توهم آدم سميث فكل مجتمع مهما كانت بنيته (ومهما كان نمط إنتاجه) يوزع على طريقته الخاصة قوى الإنتاج التي يتصرف بها وعلى الأخص قوة العمل والإنتاج الإجمالي . وبإيجاز ، أيضاً على طريقته الخاصة ، يحتاج اليه أعضاؤه ، أفراداً وجماعات . كذلك تؤثر هذه البيئة الاجتماعية في الحاجات فتشجعها وبأن واحد تحددها (طالما ان الرخاء لم يعم المجتمع مع المساواة في الرخاء) . على ان نشاط المربي والطبيب والممثل المسرحي وفعالية المحبرين (الصحفيين) وأعمال الترفيه ، كل هذا ، من الناحية الاجتماعية ، لا يقل ضرورة عن عمل المعمار او عامل التعدين ،

(٢) ربما عرض ماركس لفكرة آدم سميث بقصد المناقشة . راجع « نظريات فضل العقيمة » المطبوعة بالفرنسية تحت عنوان : تاريخ المذاهب الاقتصادية ، طبعة كومست الجزء الاول والثاني .

وان لم يثمر مالا محسوماً مادياً قابلاً للاستهلاك . انه نشاط لازم للانتاج لكنه غير مثمر . ثم ان غط الانتاج الرأسمالي وتكوين المجتمع البورجوازي لا يدفان مباشرة الى ثلبية الحاجات ، وعلى الأخص الحاجات الاجتماعية ، التي لا تستوفى إلا عن طريق التسويق أي بعد أن تمر هذه الأموال الاستهلاكية في طور السلعة . أضف الى ذلك أن غابة الانتاج الرأسمالي ليست في انتاج السلع بل في الربح . فليس العمل ، في مثل هذا المجتمع منتجاً إلا بقدر ما يغل ربحاً لرأس المال ولأصحابه . ينجم عن هذا أن نشاط الفنان والكاتب والمهندس (بوصفه من رجال الفن ، وخلافاً لما كان وضعه في العصر الوسيط والنهضة) ، لا يعد من الأعمال الاجتماعية في هذه البيئة التي استبدت بها البورجوازية إنما تناط قيمة الآثار الفنية بالمصادفات النفسية والامكانات المالية عند أولئك الذين يملكون الحاجة الى الترفيه والتسلية واللهو . إلا أن المسرح يظل مع ذلك في عداد المشاريع التي يمكن أن توظف فيها الأموال ، ويرجى منها الربح . فيعرض على النظارة « مرة ما » يستهلكونها ويؤدون منها من موارد يكون مصدرها الانتاج عامة وفائض القيمة . وهناك مفارقة اضافية : يدخل صنع الأسلحة هنا بسهولة ويسر في زمرة الأعمال المنتجة . وهذا التفريق بين العمل المنتج والعمل غير المنتج لا يؤدي الى انفصال صريح ، ولا يصدق على توزيع العمل الى بدوي (أي مادي) وفكري .

يقول ماركس : « لا يكفي ليكون الانسان منتجاً أن يسهم بزنده في العمل ، بل يكفي ان يكون جهازاً من أجهزة العائل الجماعي أي أن يشغل فيه وظيفة ما » . (١)

أو بتعبير آخر ينبغي ان نخص بعنايتنا توزيع العمل ، سواء في طابعه التقني (المستقل بعض الشيء عن غط الانتاج) أو طابعه الاجتماعي (المتصل بنمط الانتاج والخصائص العامة للمجتمع وبنية الطبقة ، وفعالية الطبقة المتسلطة

(١) رأس المال ، ترجمة روا الجزء الثالث ص ٨٣ .

ونظمها الايديولوجية) ويتألف هذا العامل الجماعي ، في البيئة الرأسمالية ، من وحدات الانتاج والمشاريع الرأسمالية وكذلك من التنظيم الملازم لها الذي يتوخى توفير الأموال المادية وبخاصة الربح .

يستتبع ذلك ، في رأي ماركس ، اختلاف في مفهوم «العامل الجماعي» تبعاً للطابع العام للمجتمع ، ونمط انتاجه . ومن ثم يختلف تحليل العمل وتوزيعه حسباً بكون المجتمع رأسمالياً او اشتراكياً . وكذلك يتغير تحديد الأهمـال المنتجة وغير المنتجة ، الواجبة اجتماعياً او النافلة

فالتقنيون والمهندسون هم من زمرة العمال المنتجين . وينبغي لنا أن نعد من الفعاليات المنتجة الزراعة والصيد وصناعة الاستخراج المعدني ، وصناعات التحويل ، وانشاء المباني وصيانتها ، وتحويل السلع ، بالإضافة الى بعض الفعاليات التجارية (كالحفاظة على الأموال القابلة للاستهلاك وتخزينها ونقلها) . وهناك أيضاً فعاليات تجارية غير منتجة (كالدعاية) وكذلك «الخدمات» المادية والثقافية ، والترفية ، والبحث العلمي وجهاز الدولة والجهاز المصرفي والمالي والقوات المسلحة ، والشرطة والدواوين وجهاز التوزيع التجاري وما الى ذلك . وبذلك نكون قد انتقلنا طرفة واحدة وبغير ضابط يعيننا على التمييز ، من العمل المنتج الى العمل غير المنتج لكنه ضروري من الناحية الاجتماعية . ومنه انتقلنا الى العمل غير الضروري بل الى انتفاء العمل والنظفل الاجتماعي (مالم نعتبر الوجود « الواقعي » لكل فعالية أو لكل وظيفة مبروراً كاملاً لها) . ومعني ذلك أن التمييز الذي عول عليه ماركس صعب استخدامه وان كان أمراً لا بد منه ، مثل هذا التمييز يخرج الدراسة التحليلية ويضعها أمام الأمر الواقع ، ان صح هذا القول ، أي أمام مسائل اجتماعية صعبة تقتضي القيام بدراسة نقدية مشخصة « للوظائف » و « الخدمات » ، ولتلك الحركة الاجتماعية التي نحمل افراد المجتمع على الانتقال من زمرة الى أخرى الخ ..

واقف نبدأ ماركس صراحةً تلك النظرية الوظيفية الاجتماعية التي لا يرى فيها سوى إيديولوجية تدعي أن الوظائف المختلفة في المجتمع البورجوازي يستدعي بعضها بعضاً ، فتكون قادرة على حل التناقض داخل هذا المجتمع ، وبالتالي يختلط التوزيع الثقافي بالتوزيع الاجتماعي للعمل وبسوغ أحدهما الآخر كذلك تؤكده هذه الإيديولوجية أن الوظائف والخدمات قد سخرت فعلاً لخدمة الرأسمالية ، ذلك أمر واضح لا ريب فيه ، لكنه يخالف للمنطق إذ يحول دون قيام نظرية للحضارة (١) .

هذه المناقشة الطويلة العسيرة التي لم تستكمل بعد بل هي تبث دائماً وابدأ ، ندين لها بصفحة من صفحات ماركس ، هي من ألمع ما كتب ، نوردها هنا بسبب ما تضمنته من تمهك لا ذع لا يذهب مطلقاً بقيمتها السوسيولوجية ، بل على العكس .

يقول ماركس :

« ينتج الفيلسوف أفكاراً ، والشاعر أشعاراً ، والكاهن مواعظ ، والأستاذ كتباً مدرسية الخ ... تماماً كما ينتج المجرم جرائم .
ولو أننا معنا النظر في الأثر الذي يحدثه هذا اللون الأخير من الإنتاج في سائر المجتمع ، لفضينا على كثير من الآراء المسبقة ، إذ لا يقتصر المجرم على إنتاج الجرائم ، بل هو ينتج أيضاً قانون العقوبات ، والأستاذ الذي يخاضع في قانون الجزاء ، وحتى الكتاب المدرسي الذي لا بد منه ، يركز فيه الأستاذ خلاصة تدريسه مستهدفاً إدراك الحقيقة . فهناك إذن زيادة في الثروة القومية ، فضلاً عن متعة المؤلف . كذلك ينتج المجرم أيضاً تنظيم الشرطة والقضاء الجنائي وأفراد البوليس والحكم والجلادين والمخلفين ، وسائر المهن التي تشكل زمراً محتلة في توزيع العمل الاجتماعي والتي تساعد على إغاثة طبقات الفقراء ، واستحداث حاجات جديدة ، ووسائل مبتكرة لاستيفاء هذه الحاجات . فالتعذيب يجد ذاته أدى إلى إحذق المكتشفات الألية ، وشغل عدداً غير قليل من العمال الشرفاء في إنتاج تلك الأدوات ،

(١) تاريخ المذاهب الاقتصادية ، الجزء ٢ ص ١٥٧ وما يليها .

ينتج الجرم انطباعاً اخلاقياً أو مأسوياً، فيؤدي بذلك خدمة جليلة لآلة المشاعر الأخلاقية والجمالية لدى الجمهور. وبسبب لي إنتاج الفن والأدب والروايات بل والمسرحيات العاجمة ، بالإضافة الى الكتب المدرسية في الحقوق الجزائية، وقانون العقوبات والتشريع. كذلك يوفر الجرم تسلياً للحياة البورجوازية الرتيبة تدفع عنها الملل والركود وتثير فيها ذلك التوتر الفلق وتلك الحركة الفكرية التي لولاها لنظم حافز التنافس بين الناس . وبالتالي يسبب دافعاً جديداً لقوى الإنتاج ... »

وليس يصعب علينا ان نرى في هذا النص المدهش تعليقاً « ماركسياً » على مؤلفات بالزاك وتفسيراً لشخصية البطل فوثران في سلبتها المذمومة .

يكفينا هذا النص لندرك كيف كان ماركس يحلل المجتمع البورجوازي وما فيه من قوى الإنتاج والعلاقات الطبقية ، باق واسع رحيب ونظرة علمية تمتنع عن كل ادعاء وتحذلق وخلق بنا ان نرصد توزيع العمل وان نحمله في كلبته ، دون ان تعيقنا التصنيفات القائمة في مختلف القطاعات والوظائف والمستويات التي تصورها الناس تصوراً سكونياً (غير جدي) .

ولقد نوهنا دائماً بأهمية الصور وبالفائدة العلمية الناجمة عن التفاعل بين « الصورة والمضمون » فلم كل هذا الاصرار ؟ لأن الوثوقية التي تدعي الانتهاء الى ماركس قد وجدت نفسها منذ أمد بعيد مضطرة الى العناية بالمضامين حتى أغفلت الصور ، فبدت وشيجة الصلة بالمادبة الفلسفية . وكانت كذلك فعلاً طالما أن هذه المادبة قد غدت من جديد مذهباً فلسفياً سياسياً لا يدرك « الصورة » إلا ادراكاً سطحياً خارجياً . أما الصورة بكل ما فيها من قوة واتساع ، كما هي الحال في « المنطق الصوري » ، فقد اسيء فهمها وأغفلت ، حتى ان صورة السلعة لم تعد تفقه بحد ذاتها ، وكذلك الصور السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية الخ... وينسى أصحاب هذه النزعة المادبة ان المضمون لا يكون مضموناً مالم يتخذ صورة

له ، أو يتلقى صورة ، وانه منذ هذه اللحظة تصبح الحركة الجدلية بين المضمون والصورة من اكثر الحركات أهمية .

وهل بحق لنا القول ان توزيع العمل الاجتماعي يخلع على التوزيع التقني للعمل صورة مجددها غط الانتاج ؟ هذا امر لاريب فيه . فقوى الانتاج ليست إلا مضمون علاقات الانتاج ، وهذه العلاقات تسعى دائماً الى التضييق على قوى الانتاج وجبها في شباكها . وبالعكس ننزع القوى المنتجة الى ازالة هذه العرّاقيل ونحطيمها . وبالتالي لاتنفصل علاقات الانتاج (بما فيها السوق ونظام الاجور وسلطة المال ورأس المال) عن القوى المنتجة ، وتبقى بينها وحدة جدلية (قائمة على النزاع) وبذلك لايصح الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ان تنفصل إلا بنسبة ما تختلط . ولايكي بكفّ كلامنا عن ان يكون صائباً ينبغي ان ينطبق التوزيع التقني على التوزيع الاجتماعي . ويفترض اصحاب السلطة التقنية ان هذا التطابق قائم في أيامنا ، ويرون أن ازدياد أهمية التقنية ، مهما كانت هزينا (رأسمالية ام اشتراكية) يجعل الواقع الاجتماعي الاقتصادي يقترب من حالة التوازن او من حالة تسيير ذاتي تتجاوز أوجه النزاع التي قام ماركس بوصفها وتحليلها . ونحن لابسعنا في هذا المقام ان ندخل في مثل ذلك النقاش . حسبنا ان نشير الى ان الطوباوية التقنية قد وجدت على هذا النحو صيغة مشبوهة قابلة للعدل والاعتراض . وفي رأينا ، وهو رأي لايعوز به الدليل ، ان مايتخذ من قرارات لاينجم دائماً عن الاسباب التقنية وحدها ، وان العوامل الاستراتيجية المتحولة لا تزال وثيقة الصلة بطابع المجتمع العام وغط الانتاج . فلم تتمكن بعد التقنية من امتصاص العلاقات الاجتماعية وما فيها من نزاع ، وطمس معالمها . أي بعبارة اخرى ، لم تفقد السوسيولوجيا المرتبطة بماركس وبالمنظور الماركسي ، سبب وجودها ، فيا نعتقد . بل لابد لنا على العكس ان نعيد اليها قوتها التحليلية

الشاملة ، بدلاً من استبدالها بنظرة اختبارية بسيطة أو باحدى الايديولوجيات
(كأيدولوجية السلطة التقنية) .

ب على مستوى علاقات الملكية والعلاقات الحقوقية - لا يمكن للمجتمع
ما ان يعمل بوصفه فقط مجموعة من الوظائف ، بل لابد له من مجموعة اخرى
صورية مؤلفة من قواعد ونواظم و « قيم » ومبادئ حقوقية ، هي فوق الوظائف
الاقتصادية الاجتماعية ، وفوق صورتها العامة وذلك من اجل استمرار هذه الوظائف
وتنظيمها . يصح هذا على كل مجتمع ، وبخاصة المجتمع الرأسمالي ، فتزدوج سيادة
السلطة بسيادة العقد . والعلاقات التعاقدية القائمة بين افراد هذا المجتمع (وهي
علاقات منشعبة ، تربط بين جميع الناس حتى السكادحين بما يسمى «عقد العمل»)
متناقضة مع الطابع العام للمجتمع القائم على النزاع المتعدد الأطراف ، فيحتاج
مثل هذا المجتمع اكثر من غيره الى قانون (بل الى قوانين كثيرة ومشقاتها)
فيكون إذن تدوين القانون المدني (أو قانون نابليون) واصداره ، تعبيراً عن
ارتقاء البورجوازية واستقرار الرأسمالية . فهو يصوغ روابط الملكية الملائمة
لعلاقات الانتاج المميزة للمجتمع الرأسمالي ، ويجعل من هذه الروابط مؤسسات
ثابتة . ولما كان قد استوحى من القانون الروماني ، فانه يتلقى جميع مظاهر
العقد ويحكم تنسيقها على نحو اشبه بالتنسيق المنطقي . ولا تؤكد فيه الطبقة
البورجوازية ذاتها الا بصورة خفية مضرة ، كما لا يبدو فيه عالم السلعة الا في
نظيره أي في دارة للعلاقات التعاقدية . وكان ماركس وانجلز قد ألحاً على
أهمية القانون الروماني الذي ما أنفك باقياً - بعد تغييره وتكييفه - من خلال
انماط متباينة من الانتاج والمجتمعات (منذ نظام الرق والاقطاع والرأسمال حتى
الاشتراكية) بما بدلتنا على استحالة تعريفه « كبنية عليا » مجردة ، أو كمؤسسة
من المؤسسات ، لأنه بوصفه صورة من صور العلاقات الانسانية ، ارسخ اساساً

وأطول بقاء من علاقات الانتاج ، يتناول بالتنظيم الروابط بين الافراد والجماعات طالما استند المجتمع لبادل السلع ، وطالما قسم هذا المجتمع في العوز والفاقة ثمرات العمل الاجتماعي ، فحمة غير متساوية فتكون عدالة القانون فاجحة عن ظلم المجتمع ، حتى قيل قديماً : « الغنى في تطبيق القانون ، امراة في الضيم » . مهما يكن من امر ، فليس للصورة الحقوقية ان تبقى بعزل عن غيرها من الصور الكبرى كالنطق الصوري ، وصورة السلعة ، وصورة القول واللغة المفروضة على المضامين الانسانية من انتاج وآثار وفعاليات

للقانون إذن خطورة بالغة ، وهناك نظرية وظيفية خبيثة تمزج بين الوظائف كما استقرت على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي ، وبين هذه الوظائف نفسها بعد أن يتناولها القانون بالتعريف والتنظيم . ولولا القانون ، ورغم توزيع العمل أو بالأحرى بسبب توزيع العمل (المتشعب الذي تتشابه فيه العلاقات المنظمة تنظيمياً دقيقاً في وحدة الانتاج الرأسمالي وان كانت غير منظمة خارج المشاريع) لظل المجتمع البورجوازي ركماً مشوشاً من المبادرات الفردية ، والمنازعات بين المصالح . يعتمد القانون الى اثاره هذا الركام من الفرات والعوالم الصغيرة ، ويرقى بمبادئه الخاصة الى الصيغة المحكمة ، وهي المبادئ الناجمة عن الملكية الفردية .

بعينا القانون إذن على أن نستوضح معالم المجتمع البورجوازي ، وعلى أن نحل رموزه ، ونقف على مره ، فهو يديننا الى خصائص هذا المجتمع ، ومافيه من أسباب الضياع الأسامي (مثال على ذلك الانقسام بين الخاص والعام ، بين الانسان والمواطن ، بين الأثنية الواقعية وبين المثالية الرومية للعبادة) . على أن القانون ، رغم صعبه الى التنسيق الصوري القريب من المنطق ، يملك بعض المرونة والقدرة على التكيف . فليست تتشابه القوانين الصادرة في شتى البلدان والأمم ، وان كانت لها مبادئ مشتركة . ثم أنه تنشأ « قوانين فرعية ، مشتقة (ونحن ننسب

هذا التعبير المستوحى من علم اللغة ، لأننا نتقصى ضرباً من التشابه بين مختلف الصور الاجتماعية (نؤثر في القانون الأسامي ، وتندمج فيه ، آجلاً أم عاجلاً ، وتتناوله بالتغيير . وهكذا قامت الى جانب قانون نابليون ، مغايرة له أو رغباً عنه ، حقوق مئات انسانية واقعية مشخصة مثل حقوق العمال والنساء والأطفال والشيوخ والمرضى .

هذه القوانين الفرعية المشتقة لا تأتي إلا باصلاحات جزئية ، وبوسع الثورة إذا تحققت أن تحطم القانون الأسامي ، وأن تبحث من جديد في بعض عناصره لاصلاحها ، فيظل المجتمع الاشتراكي مطبوعاً بطابع العقود والحقوق . وإن يتسنى له تجاوز ذلك الألق الضيق للقانون البورجوازي ، أي هذا المزيج الغريب من المساواة الصورية والتفاوت الواقعي الذي ينظمه . والمجتمع الشيوعي وحده ، مجتمع السعة والرغد الذي يسوده شعار القائل : « لكل حسب حاجته ، ومن كل حسب طاقته » ، قادر على الاستغناء عن القانون والشرائع والنواظم والقواعد الصورية ، والعودة الى الاعراف بوسيلة يصعب توقعها . والى أن نحين هذه اللحظة التاريخية ، سوف يكون علم الاجتماع الحقوقي ، أو الدراسة الاجتماعية الصورية للمؤسسات ، جانباً هاماً من جوانب البحث في العلاقات الطبقية ، أي جانباً من علم الاجتماع كما يراه الماركسيون .

والعلاقات الحقوقية المقتضية هي التي تشكل البنية الحلقية للمجتمع الذي يفترض التفاوت . وحين تصاغ علاقات الانتاج بصيغة حقوقية ، فإنها تتحول الى مذهب ، ومن هنا يمكننا أن نتحدث عن « مذهب رأسمالي ، أو « مذهب اشتراكي » مع تحفظ صريح ، وهو أن التناقضات لا تتوّل بمجرد التصنيف المذهبي والسعي الى التنسيق والانسجام ، إذ يفرض حينئذ ناظم يخفف من حدة التناقض ، ويجاوب كتمه ، ويعرض حلولاً فاقصة لانشغلي النفس ولا تأتي بحل

لنزاع . وبالتالي لا يمكن أبداً لتصنيف المذهب ولا لقيام البنيات (ولا يتم ذلك إلا على صعيد ما) الاحاطة بالمضمون . إذ تحتفظ « القاعدة » بحقيقة خاصة بها تعزز في المناصب . فتطلق الصعوبات والمشاكل والتغيرات التقنية أو الاقتصادية بما فيها فترات الانحسار والأزمات . وتتشأ فوق البنيات الحقوقية ، بنيات عليا تستهدف إعادة النظر في كل ما غمر البنية نفسها ، حتى تسيطر عليه ، وتضعه في قوالب جديدة . فمن السذاجة والبساطة أن تأخذ على علانها المذاهب « و البنيات » و الوظائف ، لأنه لا بد من وجود ثغرات وفجوات والتواءات بين كل هذه المفاهيم ، في المجتمع الواقعي أي في البراكيس .

لذلك يتناول بعضهم (من ؟ السلطات المحلية أم السلطة المركزية) هذه الأجزاء المشتتة بالضبط والأحكام على نحو اختياري ، لسد الثغرات ولكن تظهر الى الوجود صور مستعددة . من الخطأ إذن أن نفعل مفهوم الكلية أو أن ننسب به تشبهاً حرفياً ، من الناحية المنطقية لا من الناحية الجدلية .

ج . على مستوى البنيات السياسية العليا - سوف نتجاوز هذه الفقرة ، لأننا نريد عقد فصل خاص لدراسة السياسة من الناحية الاجتماعية الماركسية ، أي التعرض لنظرية الدولة .

د . على مستوى الأيديولوجيات - وسوف نقصر هنا جريباً مع ماركس على التوسع في مثال معين هو الفردية . يجد الرأسمالي الفردي نفسه مالكا (ملكية خاصة) لرأسائه ، من مال ووسائل إنتاج ورأس مال ثابت (كالتجهيزات والآلات والمواد الأولية) ورأس مال متحول (كالقيد للوسائل و لتمويل الأجور ،) .

وهو يعتبر مشروعه الاقتصادي حصيلة مبادراته الخاصة ، وفطنته في الأعمال ولو أن الأمر كان « حقاً » على هذا النحو ، لما أمكن المجتمع أن

يعمل لحظة واحدة ولتأوى قطعاً وأجزاء متناثرة ، ولما استطاع الخروج من القفوس
بل بقي ركاماً مختلطاً من الذرات والعوالم الصغرى وبدلنا التحليل الماركسي على
الأسباب والطريقة التي تؤدي الى نشوء قوانين عامة في هذا المجتمع ، وتطبيقات
داخلية إجمالية ، وتفاعل المبادرات الخاصة فيما بينها ، بما يفضي الى تشكل الربيع
المنوط ، والقضاء (العنيف بعض الشيء) على المشرع العاجزة عن التنافس ،
وحدوث التراكم الموسع (الذي تتخلله فترات انحسار وأزمات تأخذ في تطهير
النظام الرأسمالي من فضلاته) .

ماذا تعني إذن الفردية ؟ انها مزيج من الحقيقة وال وهم إذ يصعب على
أصحاب رأس المال أن يتبينوا بوضوح نتائج أعمالهم ، فهي لغوهم . حتى ولو أنهم
استخدموا المعرفة والسطوة ، لكن عسيراً عليهم أن يسبروا الأسواق وأن يسيطروا
عليها . فالفردية أمر وهمي ، يساور اخفاق بعض الأفراد ونجاح غيرهم في تكديس
الأموال نجاحاً مشبوهاً . لكن الفردية ليست أمراً عبثاً في المجتمع البورجوازي .
فهي تحفز قدراته ، وتسد فجوات الواقع وثغرات الحياة والثقافة ، وتمنع صاحبها
الثقة ، وتخفي ما يصعب احتاله من جوانب الواقع ، بينما تشيد بجوانبه الأخرى
التي يرضى عنها البورجوازي . كذلك تبيع الفردية الرجل البورجوازي أن يستقل
بشخصه ، وأن يظن نفسه كائناً انسانياً في ذلك المجتمع غير الانساني الذي اختصه
بالنعمة ، فكان حريصاً على ابقائه . كذلك تتمتع الفردية بمزايا عديدة أخلاقية
وبديعية ، فهي ترمم صورة عامة للتكامل الفردي . وهذه الصورة تبقى في
المجتمع البورجوازي في حالة امكان لأمضمون لها . وبوسع مجتمع آخر فقط أن
يقوم بتحقيق هذا الفرد الكامل الذي تخيلته الفترة البورجوازية فكان محط تفكيرها
وأحلامها .

وهناك أخيراً ميزة للفردية ليست أقل شأنًا من غيرها فهي تقدم صورة

عن العالم تبقى بعد زواله ، بمعنى ان المفردة لا تتحول بزوال الرأسمالية القائمة على التنافس والتي نجبنها . وتستخدم هذه الصورة كحافز للعمل ، وأداة تقاوم التصورات الاخرى التي تكون اصلح منها ، كما تصلح حجاباً وتبريراً . هذا وكان ينبغي لنظام الرأسمالي بوحده العملاقة في الانتاج والتوزيع والادارة ، ان يقضي عنه المفردة وان يتوكلها الأيديولوجيات العنيفة الباطلة .

لتنس الدراسة الاجتماعية للأيديولوجيات معناها الطبقي ، معتمدة على طريقة جدلية تنقضي مستويات عديدة ، في الماضي والحاضر ، وتتحري ظروف نشأتها ، ونقاط تصادمها ، وانبعث أو عودة بعض اشكالها ، كما تفند وظائفها الواقعية في توليد التصورات والاهام وتشرح التباعد فيما بينها ، واستعمالها الوقعة التي لا تمت الى الأخلاق بسبب الخ . . كذلك يتوسع التحليل النقدي للأيديولوجيات في التمييز بين الظاهر والواقع . ونحن نعلم من زمن بعيد انه لا يوجد « واقع » اجتماعي بسيط فقد كشف لنا مفهوم البراكسيس ومفهوم الأيديولوجية مما يضران من علاقات جدلية معقدة فاما من واقع إلا وينتج بعض الظواهر وما من براكسيس (عدا البراكسيس المدعة التي تتجلى في الفترات الثورية الكبرى) الا وتجب الأوهام . فنكون الظواهر في كل مجتمع جزءاً من الواقع ، وتكون الأوهام جزءاً من البراكسيس . وربما كان الوم واقعاً في بعض الاحايين ، والعكس صحيح . وبعبارة أخرى موجزة ، تعيننا الطريقة الجدلية على تأكيد مفهوم الواقع ، وادراج الجانب العموري في هذا الواقع .

ثم تأتي الدراسة الاجتماعية للأيديولوجيات فتتوج ، ان صحت هذه الاستعارة ، تحليل الطبقات والعلاقات الطبقة . ونحن هنا نعود فنلقى ثانية مفهوم الأيديولوجية لنقوم بإيضاحه . فكل ايديولوجية تصنف تصنيفاً مذهبياً (أي صورياً) جهة من الأوهام والتصورات البتراء المشوهة ، لكنها تحافظ على صلة

« بالواقع » (اي البراكسيس) ، وهذه الصلة كافية حتى تبدو الأيديولوجية حقيقة
تتنظم في هذا الواقع وتعيش فيه . واولا ذلك لما وجدت ايديولوجية ، بل لقامت
مكانها خدعة لا تعطي على أحد . وبأني تحليل الأيديولوجيات في المستوى التخصص
له ، اي عند دراسة تلك الصور التي تفرض على العناصر المقاومة لمجتمع طبقي ،
نظاماً ما ، نسبياً ، غير مستقر ، وغالباً ما يعاد طرحه على بساط البحث .

وتبعاً للطريقة الجدلية المستخدمة في التحليل والعرض (وابلغ مثال عليها
ما نراه في كتاب « رأس المال ») ، تصبح الصورة الكائنة في مستوى ماضوناً
بالنسبة لمستوى اعلى منه في تسلسل الصور . وبذلك تصلح العلاقات التي صيغت
صيغة قانونية لأن تكون عناصر ومضامين في خدمة التفكير الذي ينشئه
الأيديولوجيات .

وبتحليل الصورة الايديولوجية تنتهي هذه الدراسة حسب المستويات .
وعلى هذا الصعيد الأخير ، يمكن للتحليل أن يحول العناصر التي بين يديه الى
موضوعات فكرية ، بل يمكنه ان ينصرف الى نقد ايديولوجية ما (او الى دراسة
حملة من الايديولوجيات مع « القيم » التي تؤلف « الثقافة ») ، كما يتفرغ التحليل
لبحث نظرية مايسمى « بالحضارة » التي تنطوي في عالمنا المسمى « بالحديث » على
مهمة نامية في بعض نواحيها .

وكتنا في عرضنا السابق قد نتجنبنا فصل المظهر السكوني عن المظهر
الحركي ، والبنية الثابتة عن الظرف المتغير ، والتحليل الجزئي عن النظرة
الاجمالية ، والوجه المنظور عن الوجه الراهن ، والمتزامن عن المتزامن . ونحن
لا نستطيع ان نحول على اي من هذه المفردات ، كما لا نلتمس اي مجموعة من هذه
المجموعات المتنافرة ، لأنها كلها تشتمل على عناصر ايديولوجية اختلطت بالمفاهيم .
على انه من مجرعه ومن وحدة مظاهرها المتنافرة ، ينبثق تصور للتاريخ الذي

هو حركة متطورة تشكل في فترة ما اوضاعاً ثابتة (نسبية) ثم تغمرها وتغلبها أو تحطمها ذلك هو تصور ماركس للتاريخ ، لم يصغه صياغة كاملة ومن شأن الطريقة الجدلية من حيث الأساس ان توحد بين مظاهر التصورية أو فتراتها على ان هذه الوحدة لا تنفي التناقض النظري ولا المنازعات الواقعية ، بدل هي على العكس تنطوي عليهما .

وغني عن البيان اننا لم نستنفد الجانب الاجتماعي لنظرية ماركس في الطبقات وقبل ان نختم هذا الفصل ، علينا ان نوضح بعض القضايا الاساسية . القضية الأولى : لا توجد طبقات بغير نزاع بينها ، وصراع سياسي . فلا تكون الطبقة المضمرة (اي طبقة « في ذاتها » وليست « لأجل ذاتها ») طالما انها لم تلج الحلبة السياسية وهي أرقى مستوى من مستويات البراكسيس ، هو مستوى البراكسيس الثورية . القضية الثانية : الطبقات التي تم استقطابها ، أثناء الصراع والتطاحن ، تشكل مع ذلك وحدة فيما بينها ، وتطلق على هذه الوحدة تسمية عامة (هي « المجتمع ») او تسمية خاصة (« الأمة ») او تسمية فنية (توزيع الاعمال النعمة في وحدات الانتاج) . وتمكننا المنازعات من ان نشدد على أهمية الوحدة . وفي المقابل ، منذ ان نؤكد على الوحدة ، علينا ان نوضح جوهر التنازع فيها .

وتختلف مدارات الطبقات وأجزاء الطبقات ، أي بنية المجتمع ، باختلاف الظروف التاريخية . يحدد ماركس في كتابه : « الثورة ونقيضها في ألمانيا » ثماني طبقات : الطبقة الاقطاعية ، والبورجوازية ، والبورجوازية الصغرى ، وطبقة الفلاحين العليا والمتوسطة والدنيا ، ثم طبقة صغار الفلاحين والعمال الزراعيين وعمال الصناعة . على ان بحثه « نزاع الطبقات في فرنسا » قد عني بطبقات سبع هي البورجوازية المالية ، والبورجوازية الصناعية ، والبورجوازية التجارية ،

والبورجوازية الصغرى ، والفلاحون والبروليتاريا والرعاع . وهذا يعني انه حوالى فترة واحدة من الزمن (عام ١٨٤٨) كانت البنية الاجتماعية لمجتمعين مختلفان في التطور وبسيران في طريق الرأسمالية ، متباينة تبايناً كبيراً . وعلى الدراسة التحليلية للبنى أن تفسح المجال للأعراض الطارئة التي تلتظم في الواقع التاريخي .

فالثورة مثلاً تنحدر من احدى البنيات ، لكن الحادث الثوري حادث طارئ . أما الطبقات التي وصفها ماركس وتناولها بالتحليل واعتبرها طبقات أساسية في النظام الرأسمالي القائم على التنافس فهي طبقة أصحاب العقارات وطبقة أصحاب المعامل وطبقة الفلاحين ، تنحدر وارداتها من منابع ثلاثة هي الربيع العقاري والربيع والأجر . لكن صاحب العقار لا يأخذ ريعه من مزارعيه أو شركائه أو عماله الزراعيين ، كما لا يأخذ صاحب المعمل ربحه من عماله الذين يستخدمهم ذلك لأن فائض القيمة إنما ينصب في جملته داخل كتلة عامة هي الدخل القومي . وكان على كتاب ماركس « رأس المال » ان ينهي الى وضع نظرية للدخل وتوزيعه . أما علاقات الانتاج والملكية فهي في السير المشخص للمجتمع ، وسائل أو ادوات شعبة بالمضخات تمتص أقصى ما يمكن امتصاصه من جملة فائض الانتاج ، أو من الدخل القومي ، ثم يجري توزيعه عن طريق الهيئة الاجتماعية بامرها . فالفكرة القائلة بان الرأسمالي « يستغل عماله » فكرة ساذجة بدائية ، لأن البورجوازية كطبقة اجتماعية هي التي تستغل الكادحين بوصفهم طبقة اجتماعية (وكذلك الفئات الاخرى ، من طبقات وأجزاء طبقات) حين تقطع انفسها اكبر نصيب ممكن من الدخل القومي بشئ الوسائل اقتصادية كانت أم اجتماعية أم سياسية أم ادارية وضريبية بل وثقافية أيضاً (مثل تنظيم اوقات الفراغ والانتاج الفني) فالدخل اذن يتم توزيعه عن طريق الهيئة الاجتماعية

والدولة . تلك هي الفكرة الرئيسية في القسم الأخير من كتاب « رأس المال » .
وانما تعمل الطبقات المتسلطة واجزاؤها كجبهات ضاغطة باستخدامها التشريع
واجراءات اخرى . لذلك يجدر بنا ان نحدد التحليل الماركسي للطبقات في نطاق
اجمالي يتصل بعلم الاجتماع قدر اتصاله بعلم الاقتصاد .

ومن سوء الطالع أن يكون « رأس المال » كتاباً ناقصاً ، لم يستوف
فيه البحث الذي يفضي اليه تحليل البنيات وما يطرأ عليها من ظروف . ولو ان
رائد التفكير الماركسي قد استكمل عمله ، ولو انه خلف لنا هذا البحث في
المنهج الجدلي الذي شرع به في القسم الأخير من حياته ، ولو انه اولى النظرية
الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي حقها من العناية ، لتجنب للناس التباسات
كثيرة وتأويلات عديدة اساءت فهمه .

الفصل الخامس
السوسيولوجيا السياسيّة:
(علم الاجتماع السياسي)
نظرية الدولة

لا تصدر الدولة اذن ، في رأي ماركس ، عن نزعة عقلانية متعالية ،
تسمو على الحياة الاجتماعية . كما ان الدولة ليست من صميم المجتمع ، تعبيراً عن
عقلانيته . انما ينجم تنظيم الدول وتنشأ مصلحتها عن ضرب من الحلل أي نقص في
النضج - بعنصري الواقع الانساني اي الاجتماع . فما هي الدولة ؟ انما جزء من
المجتمع ، بنصب نفسه فوق هذا المجتمع ، وبضيف الى وظائفه التي كان لابد
منها اجتماعياً (في فترة ما) زيادات واضافات تبيحها له مآرسته السلطة . ثم
استولى رجال الحكم على العقلانية الملازمة للبراكسيس واستغلوا نقصها وعدلوا
بها نحو غاياتهم الخاصة ، وجعلوها عند الحاجة تنقلب على المجتمع بامره .
الحرية الجدلية للدولة اذن على جانب من التعقيد من الناحية التاريخية
والفكرية . فهي اذا قامت نفسها فوق المجتمع ، غدت ذات مصالح
خاصة والتكأت على جهاز اجتماعي يدعى البيروقراطية . واصبح في حوزتها
سلطات عديدة من تنظيم وايدولوجيات وقصر وتقرير سيامي . لكنها ،
بالمقابل ، لم تقو على الانسلاخ عن المجتمع الواقعي الذي استخدمته قاعدة لها اي
عن الطبقات والصراع الطبقي . ولما كانت الدولة تمتلك واقعاً متميزاً لكنه لا يكفي
ذاته - وان كان ينزع الى الانفراد - فقد ارتبط واقعها بسائر العلاقات الاجتماعية .
ولئن جنح جهاز الدولة الى ان يسمو فوق الطبقات إلا ان هذا لم يمنع من ان
تتسرب اليه تلك الطبقات القائمة مع منازعاتها ، وبالتالي خدمت الدولة الطبقة او
الطبقات المتسلطة ، وفصلت في خصوصاتها اذا ما هددت هذه الحصومات وجود
المجتمع . فكانت الدولة بأن واحد مجال الصراع السيامي وغرضه وغايته والغنيمة
التي يدور حولها هذا الصراع .

ويرى ماركس ، وان لم يفسح مجالا عن فكرته في هذا الصدد ، ان
نظام فصل السلطات يستجيب الى فترة من فترات توزيع العمل والوظائف داخل

لا تصدر الدولة اذن ، في رأي ماركس ، عن نزعة عقلانية متعالية ،
تسمو على الحياة الاجتماعية . كما ان الدولة ليست من صميم المجتمع ، تعبيراً عن
عقلانيته . انما ينجم تنظيم الدول وتنشأ مصلحتها عن ضرب من الحلل أي نقص في
النضج - بعنصري الواقع الانساني اي الاجتماع . فما هي الدولة ؟ انما جزء من
المجتمع ، بنصب نفسه فوق هذا المجتمع ، وبضيف الى وظائفه التي كان لابد
منها اجتماعياً (في فترة ما) زيادات واضافات تبيحها له مآرسته السلطة . ثم
استولى رجال الحكم على العقلانية الملازمة للبراكسيس واستغلوا نقصها وعدلوا
بها نحو غاياتهم الخاصة ، وجعلوها عند الحاجة تنقلب على المجتمع بامره .
الحرية الجدلية للدولة اذن على جانب من التعقيد من الناحية التاريخية
والفكرية . فهي اذا قامت نفسها فوق المجتمع ، غدت ذات مصالح
خاصة والتكأت على جهاز اجتماعي يدعى البيروقراطية . واصبح في حوزتها
سلطات عديدة من تنظيم وايدولوجيات وقصر وتقرير سيامي . لكنها ،
بالمقابل ، لم تقو على الانسلاخ عن المجتمع الواقعي الذي استخدمته قاعدة لها اي
عن الطبقات والصراع الطبقي . ولما كانت الدولة تمتلك واقعاً متميزاً لكنه لا يكفي
ذاته - وان كان ينزع الى الانفراد - فقد ارتبط واقعها بسائر العلاقات الاجتماعية .
ولئن جنح جهاز الدولة الى ان يسمو فوق الطبقات إلا ان هذا لم يمنع من ان
تتسرب اليه تلك الطبقات القائمة مع منازعاتها ، وبالتالي خدمت الدولة الطبقة او
الطبقات المتسلطة ، وفصلت في خصوصاتها اذا ما هددت هذه الحصومات وجود
المجتمع . فكانت الدولة بأن واحد مجال الصراع السيامي وغرضه وغايته والغنيمة
التي يدور حولها هذا الصراع .

ويرى ماركس ، وان لم يفسح مجالا عن فكرته في هذا الصدد ، ان
نظام فصل السلطات يستجيب الى فترة من فترات توزيع العمل والوظائف داخل

المجتمع ، او بعبارة ادق ، بشكل مظهرأ من مظاهر التوزيع الاجتماعي للعمل الذي اضيف الى التوزيع التقني وتناوله بالتغيير والتبدل ، وبالتالي تم الفصل بين الفردي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي . ولا بد في المستقبل من ان تلتمح هذه الوحدة الانسانية حول الواقع الاجتماعي (اي الروابط الاجتماعية التي سوف يتناولها العمل الثوري بالتغيير) مستوعباً للسياسي ومنظماً الاقتصادي . فيتمكن الفرد من ان يبني كيانه من جديد على قواعد مستعدنة ، حرأ من كل تشريع وقيد خارجية . فليس الاقتصادي والاجتماعي والسياسي سوى جوانب أو مستويات أو عناصر أو فترات ، من الواقع ، لا يحق لنا ان نخطئ بينها . ولا يجوز لنا ان نعزل بعضها عن بعض فنجعل منها وحدات لها ماهية منفصلة ، كما لا يحق لأي من هذه المستويات ، ان يدعي ادراك الحقيقة الخالدة ، والاجتماعي على العكس من ذلك ، ان يرنو الى المرتبة الأولى على اساس تاريخي .

وسوف يكون للحركة الثورية التي توجه الطبقة العاملة ثلاثة مظاهر متلازمة من الناحية السياسية : نحو الديمقراطية ، ودكتاتورية البروليتاريا ، وتداعي الدولة . فالديمقراطية الفعلية المحسوسة ، وهي السلطة القسرية للغالبية على الأقلية ، تتطابق مع دكتاتورية الطبقة السائدة ، ثم تلغى هذه الطبقة العامة على جهاز الدولة القائم فهي لا نحتاج إلا الى دولة متنافسة ، تكون فيها القوى الاجتماعية الجديدة قادرة على استرداد وظائف الدولة من تنظيم وإدارة . وكانت الوسائل القسرية التي مارسها الدولة تحمل محل التنظيم العقلائي وتستخدم العنف وتكرر الحرب الانسانية اساساً . فلا بد إذن من زوال المبررات الشرعية لمثل هذا القسر حين يصبح بالامكان ادارة الأشياء مباشرة وتنظيم الانتاج على اسس عقلانية حقة .

والخلاصة ان التفكير الماركسي في أساسه مناهض للدولة . ومن ذا الذي دعا الى اشتراكية الدولة التي تتولى فيما الحكومة ادارة الحياة الاقتصادية وتصبح

مبدأ هامياً من مبادئ المجتمع ؟ انه المفكر الألماني فرديناند لاسال الذي حمل عليه ماركس حملات شعواء . ولم تكن اتصالاته المشبوهة ببسارك خافية على أحد ، فكانت مفاوضاته مع الوزير الألماني تسهدف حمل الطبقة الكادحة على الاعتراف بالدولة بعد فترة طويلة من الزمن ، ثم اندماج هذه الطبقة في الدولة ، مع تحديد نشاط الكادحين من الناحية الاجتماعية والسياسية . ويمكننا ، من بعض الوجوه ، ان نعد ببسارك (بازاء لينين) اعظم عبقرية سياسية في الحقبة التاريخية المعاصرة . ولقد كانت النظم السياسية المستبدة الفعالة التي ترمي الى القيام بما اسماه ماركس وانجلز « الثورات المفروضة من علي » هي اقرب الى حكم ببسارك منها الى حكم بوتلر الفرنسي .

ونظراً لأهمية هذه المسألة ، علينا ان نعالجها من بدايتها ، وان نرجع الى آثار ماركس التي وضعها في شبابه ، تلك الآثار المسماة بالفلسفية لكنها كانت على العكس تنتقد الفلسفة والسياسة نقداً جنونياً ، لأن ماركس اعتبرهما ظاهرين متلازمين في مذهب هيغل .

وقبل قراءة « انتقاد فلسفة الدولة عند هيغل » لابد من ان تتدبر المقالة المسجلة « نقد فلسفة هيغل في الحق » (١٨٤٣) ، التي يقول فيها :

ان نقد الفلسفة الالمانية للدولة والحق الذي وجد عند هيغل صيغته الاكثر غماساً وغنى والاقترب الى الكمال : ان هذا النقد هو في الوقت نفسه تحليل نقدي للدولة الحديثة والواقع المتصل بها . (١)

وهذا يعني بلاربيب ان ماركس لا يكتفي بتحليل نقدي للفلسفة الهيغلية فحسب ، المرتبطة بالدولة بوصفها الصيغة النظرية الكاملة لها ، بل يوجه ايضاً نقده للدولة (الحديثة) ، ويبدأ اذن بتفنيد الواقع السياسي .

(١) المؤلفات الفلسفية طبعة كوست ، المجلد الاول ص ٩٥ ، ترجمة مولينور معدلة .

وبضيف مار كس قوله :

« وهذا النقد ينبغي نفيها قطعاً الصورة السابقة للوعي السياسي والحقوق في ألمانيا . وكانت الفلسفة النظرية للحق هي التي عبرت عن هذا الوعي تمبيراً أساسياً وكلياً بما الى مستوى العلم . وألمانيا وحدها استطاعت ان تنشئ الفلسفة النظرية الحق ووضعتم مفهوم الدولة متعالياً وبمجرداً . فكان للدولة واقع غيبي (ما ورائي) - ولو كان هذا الغيب ما وراء نهر الراين - . على ان هذا التصور الألماني ، في تجاهله الإنسان الواقعي ، لم يكن ممكناً الا لان الدولة الحديثة ذاتها اغفلت الإنسان الواقعي ، فلا يفتن به هذا الإنسان الكلي الا فتاة وهمية » . (١)

ويرمي مار كس من عبارته الأخيرة الى ان الرجل السياسي او المواطن (أو المواطن السياسي) لا يعدو ان يكون وهماً (سياسياً) . وفي هذا الوهم لا يتكامل الإنسان الواقعي ، الإنسان الكلي ، الا تكاملاً خيالياً . تضاف اذن صورة سياسية هي خرافة الدولة الى الاوهام الايدولوجية الحقوقية وغيرها ، او تتركب فوقها . فلن ينشئ الإنسان ان يحقق ذاته على صعيد الدولة ، او داخلها ، او في كل ما يتصل بها ، بل على العكس لا يتم ذلك الا حين يتحرر من الدولة ، وهذا كلام لا يمكنه ان يكون اكثر دقة ووضوحاً .

وفي مقالته المسماة « القضية اليهودية » ، وفي نفس الفترة تقريباً (وكان مار كس قد بلغ الخامسة والعشرين تقريباً) ، كتب يقول :

« حينما تكون الدولة قد تطورت تطوراً كاملاً ، تبدو علاقة اليهودي بالدولة في طابعها الحاسي ونفائها ، وكذلك علاقات الرجل الدين بالدولة السياسية ، او علاقات الدين عامة بالدولة . لكن انتقاد هذه العلاقة لا يكون من قبيل النقد اللاعنوي ، اذ لا تنقد الدولة بآراء الدين موقفاً لاهوتياً ، بل موقفاً سياسياً . وطالما ان البحث يدور حول شؤون الدولة ، فان النقد يوجه حينئذ الى الدولة السياسية » (٢) .

(١) المرجع ذاته .

(٢) المرجع السابق ص ١٧١ .

وإذا نحن مضينا في نفس النص وجدناه يقول :

« في دين الدولة تقيد الدولة نفسها اذ تلتصق المجال للدين في كنفها . على ان الاعتراف السياسي من الدين لا يعني هذا التحرر الذي يبلغ غايته بغير تناقض ، لأن الاعتراف السياسي لا يؤدي الى اعتناق الانسان اعتناقاً كاملاً غير متناقض . »

ومعنى ذلك ان انفصال الكنيسة عن الدولة ، هو مجرد اعتناق ، وليس تحرراً حقيقياً ، او تحرراً يبلغ غايته القصوى ، باعتبار « ان الاعتراف السياسي ليس النمط الكامل غير المتناقض للاعتناق الانساني ، او بتعبير آخر ، لا ينطبق الاعتراف على الحرية الا انطباقاً جزئياً ، اي ان الاعتراف يقود الى الحرية او هو درجة من درجاتها او فترة (تاريخية) من فتراتنا . وتظهر لنا الحدود التي يقف عندها الاعتراف السياسي حين يكون بوسع الدولة ان تتحلل من قيد ما ، في حين لا يتحلل الانسان بالفعل من هذا القيد . فقد تكونت الدولة حرة مستقلة ، ويرصف فيها الانسان بالاغلال ، يصبح هذا القول على جميع الدول التي نالت استقلالها حديثاً فتوهم الناس انهم سوف يصبحون احراراً فور حصولهم على هذا الاستقلال السياسي ، مع انه يمكن استعباد الانسان في دولة حرة . كذلك تستطيع الدولة ان تتحرر من ربة الدين ، وتبقى غالبية المواطنين خاضعة له خضوعاً شخصياً . وليست علاقة الدولة بالدين (وبخاصة الدولة الحرة) سوى علاقة الأفراد الذين يشكلون الدولة بهذا الدين . والحق ان الانسان يتحلل من قيوده سياسياً بواسطة الدولة ، إلا أنه لا يسمو فوق هذا الحد ، إلا على نحو ضيق محدود . فهو حين يعان إلهاده عن طريق الدولة ، أي أنه يقف الى جانب الدولة الملعدة ، فانه يظل محدوداً دينياً . الدولة إذن هي وسيط بين الانسان وحرية ، وهي في أفضل الاحوال (عندما تتحلل من بعض العوائق مثل دين الدولة) تبقى دائماً مجرد وساطة بين الانسان وذاته ، أي أنها مرحلة من مراحل تحقيق الكائن الانساني .

واليك الآن نصاً هاماً من مقالاته « المسألة اليهودية » (١٨٤٤) . ينتقد فيه ملركس ذلك الانفصام الداخلي الذي يفصل بين الانسان والمواطن ، بين الشخصية الخاصة والشخصية العامة ، منذ أن تقوم الدولة السياسية . وهذا الانفصام يولد أيضاً التباين بين الفرد والجماعة ، بل بين الفرد وقرارة نفسه :

يقول ملركس :

« إلام تفضي الحياة المزدوجة ، الحياة الدنيوية والحياة الدنيوية ، اذا نظر اليها في الوجود الواقعي لا في الفكر والشعور فقط ؟ انها تؤدي من ناحية الى العيش في جماعة سياسية : يتمتع فيها الفرد بقيمة الكائن الاجتماعي . ومن ناحية ثانية ، الى العيش في مجتمع مدني يعمل فيه الفرد بوصفه انساناً خاصاً ، فيعتبر الآخرين كأنهم أدوات ووسائل ، بل هو نفسه ينحط الى مستوى الأداة والوسيلة ، ويفقد العوبة في يد قوى خفية عنه . تلف الدولة السياسة في المجتمع المدني ، في علاقة لا تقل روحانية عن العلاقة التي تربط السماء بالأرض » (١) .

ويدور البحث هنا حول الدولة السياسية التي بلغت غورها الكامل ، فكانت أحدث الدول ، وبالتالي أقربها الى الديمقراطية . هذه الدولة ، في جوهرها ، لا تختلف عن طبيعة الدين ، ولو انفصلت عنه وراحت تحاربه . مهمة لتدريس ديني الدولة وثيق الصلة بوجودها . فهي بالنسبة للحياة الواقعية بمنزلة السماء بالنسبة للأرض ، أي أنها تسمو على الحياة الواقعية وتخلق فوقها او انها تبدو كذلك ، كما أنها تتغلب على الحياة الواقعية مثلما يتغلب الدين على العالم الدنيوي .

يقول ملركس :

« الانسان كائن ديني في واقعه المباشر كفرد من أفراد المجتمع المدني . وهو يبدو مظهرًا لا حقيقة له حيث تكون قيمته ، في نظره أو في نظر الآخرين ، قيمة الفرد الواقعي . وعلى العكس من ذلك نراه في الدولة ، حيث تتوفر له قيمة نوعية ، عضواً خيالياً لسيادة وهمية ، فيكون قد تفرغ من فرديته الواقعية ليمتلئ بكلية غير واقعية » (٢) .

(١) المرجع السابق ذاته ص ١٧٧ .

(٢) المرجع ذاته ص ١٧٧ .

ويعمد ماركس الى انتقاد توزيع الحقوق الى حقوق الانسان وحقوق المواطن ، ويرى أن الكائن الانساني يتأرجح بين اوهام سياسية وحقوقية وفلسفية لها آفاق واسعة لكنها وهمية ، وبين الوقائع الضيقة المحدودة . فعقوق المواطن ، حقوق مجردة مصطنعة لا تخول الفرد سوى سيادة خيالية خارج الفردية الواقعية ، في اطار كلي غير واقعي . في حين ان حقوق الانسان ، في أساسها ، هي حقوق الفرد الانساني ، أي حقوق الملاك والملكية الخاصة في المجتمع البرجوازي .

كذلك يرى ماركس :

« ان الحياة السياسية عندما تعمي ذاتها وعياً متديداً شديداً تحاول ان تسحق شرط وجودها أي المجتمع المدني مع عناصره ، وان تفرض ذاتها على انما ، وبدون تناقض الحياة ، النوعية للانسان الكلي . لكنها لا تستطيع ذلك ما لم تتناقض مع شروط وجودها وتتادي بالثورة الدائمة » (١) .

الحياة السياسية تسحق إذن الحياة اليومية الاقتصادية ، حياة الأفراد الواقعيين ، بل تسحق شروط وجودها الخاصة حين تقوى وتشد ، وتصب نفسها فوق ذلك الوجود التافه أي الحياة اليومية بوجه عام . وهي تنكر سبب وجودها عندما تتناقض مع ذاتها وتتادي بالثورة الدائمة . ولا بد حينئذ من أن تنتهي المأساة السياسية باعادة الدين والملكية الخاصة وعناصر المجتمع المدني كما تنتهي الحرب بعودة السلام . هذا يعني طبعاً البعوقية ولكنه يعني أيضاً مأساة أعمق . فقد شغل ماركس بل استحوذ على ذهنه مفهوم « الثورة الدائمة » ومفهوم « الثورة الكلية » تارة يحلل لها وينادي بها ، وتارة أخرى يحتجز منها . ولقد تناول لانتقد في النص الذي أوردناه هنا ، كل دولة وكل سياسة . ونحن قد عهدنا مثل هذه الفترات التي تشد فيها الحياة السياسية حتى تسحق شروط وجودها ، فتنتهي الثورة الدائمة باعادة الأوضاع القديمة وزوال السياسة .

(١) المرجع ذاته ص ١٨١ .

يقول مار كس :

« يتسم أعضاء الدولة السياسية بسمه دبلية إذ يقيمون ثنائية هي ثنائية الحياة الخاصة والحياة العامة ، حياة المجتمع المدني والحياة السياسية ، ويبقى هذا الطابع الديني طالما ان الانسان يسلك إزاء السياسة الواقعة خارج فرديته الحقيقية ، كما لو كانت تشكل حياته الخاصة (١) .

يذهب انتقاد مار كس الى أبعد من ذلك فيتناول الحياة السياسية

بالذات . يقول :

« كذلك يتجلى الطابع الديني لدى أعضاء الدولة السياسية بنسبة ما يكون الدين روح المجتمع المدني والتعبير عن انقسام الانسان وضياعه . كما تنقسم الديمقراطية السياسية بالسمه المسيحية ، طالما ان الانسان ، اي انسان ، له قيمة الجوهر السامي الرفيع . ولكن هذا الانسان ليس سوى الانسان في ظهوره الخالم وفي وجوده العارض لاني وجوده الاجتماعي .

وبمثل القول ان الانسان في واقعه كائن ضال ضائع يترشح تحت نبر علاقات وهوامل لانتمت الى الانسانية بصلة ، قبل أن يصبح كائناً نوحيان واقعياً . ثم أنى هذا التصور الخيالي الغريب الذي هو أقرب الى الحلم ، أو هذه الموضوعات التي قامت عليها المسيحية وهي سيادة الانسان كما لو انحدر من جوهر غريب عنه يختلف عن الانسان الواقعي . كل هذا غدا في النظام الديمقراطي أمراً محسوساً ، ووجوداً واقعياً ، أو واقعاً دنيوياً » (٢) .

وأكثر من مرة ، وبخاصة في مقالته « نقد فلسفة الدولة عند هينل ، توسع مار كس في شرح القضية التالية : ان العلاقة بين النظام الديمقراطي وبين الأشكال الدولية الأخرى هي نفس العلاقة بين المسيحية وغيرها من الأدبان تضع المسيحية الانسان في الذروة ، لكنه انسان ضائع . وكذلك تضع الديمقراطية هذا الانسان في القمة ، لكنه انسان مسخر . انه ليس الانسان الواقعي وليس الانسان المتفتح . ولماذا ؟ لأن الديمقراطية دولة نصابية .

(١) المرجع السابق ذاته .

(٢) المرجع ذاته ص ١٨٧ .

ثم يعود ماركس الى نقد حقوق الانسان . لقد ميزوا هذه الحقوق مجرد ذاتها عن حقوق المواطن . ولكن ماهو الانسان المختلف عن المواطن؟ انه لا يعدو ان يكون فرداً من افراد المجتمع المدني . وفيه سمى عضو المجتمع المدني انساناً فقط ، وسميت حقوقه بحقوق الإنسان ؟ كيف السبيل الى شرح هذه الظاهرة ؟ يتم ذلك بدراسة العلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع المدني ، وادراك ماهية الأنعتاق السياسي بالذات .

يقول ماركس :

« ان حقوق الإنسان المزهومة التي تختلف عن حقوق المواطن ، ليست لإحقوق المجتمع المدني ، اي حقوق الانسان الأتالي ، المنفصل عن غيره من الناس ، وعن الماهية المشتركة . فهي تعالج حرية الإنسان بوصفه حالاً صغيراً منفرداً ومنطوياً على ذاته ، فلا يقوم الحق في هذه الحرية ، على صلة الإنسان بغيره من الناس ، بل على انفصالهم بعضهم عن بعض » .

انه الحق الملازم لهذا الانفصال ، أو هو حق الفرد المكتفى بذاته ، والتطبيق العملي لحق الانسان في الحرية هو حقه في الملكية الخاصة ، أي في الاستمتاع بثروته والتصرف بها كما يحلو له ، دونما علاقة بغيره من الناس وعلى نحو مستقل عن المجتمع ، إنه إذن الحق في الأنانية . وهذه الحرية الفردية حين تطبق انما تشكل قاعدة المجتمع المدني ، وتدفع الانسان الى ان يجد في كل انسان آخر قيداً بضيق على حريته ولا يحققها وخلاصة القول ان اياً من حقوق الانسان المزعومة لا ينحصر الى ماهو اسمى من الانسان الأناني ولا يبلغ الكائن الجماعي (١) . ويقول ماركس ايضاً في المقالة المسماة « المسألة اليهودية » :

(١) المرجع السابق ذاته ص ١٩٣ و ١٩٤ .

« ليس الانسان السياسي إلا انساناً مجرداً مصطنعاً رمزياً ومعنوياً . وكل انعتاق سياسي معناه تغليب العالم الانساني والعلاقات الانسانية ، والتضييق على الانسان ، الذي يقتصر على ان يكون من جهة فرداً من افراد المجتمع المدني ابي عضواً اقلية ، ومن جهة أخرى ، مواطناً أو شخصاً معنوياً » .

ولنلاحظ ، اثناء قراءتنا ، الفارق الذي يشدد عليه ماركس بين الانعتاق والتحرر والحرية . فالانعتاق مقلص ، والتحرر لا يبعدو ان يكون مرحلة من المراحل ، والحرية وحدها هي التي تبلغ بالانسان في مرحلة الكمال .
ويستطرد ماركس قائلاً :

« وعندما يستعيد الانسان الواقعي الفردي في ذاته المواطن مجرد فيصبح ، بوصفه فرداً في حياته الواقعية (وعمله الفردي وعلاقاته الشخصية) الكائن الانساني النوعي ، عندئذ يشرف إلى قواء الذاتية وينظمها في قوى اجتماعية ، فلا يفصل عن ذاته القوة الاجتماعية في شكلها السياسي ، وعندئذ فقط تكتمل الحرية الانسانية بصورة قاطعة » .

اي فقط حين يسترد الانسان الفردي كيانه الذاتي ويضع حداً للضياح السياسي ، ويستوهب القوى المنفصلة عنه ، ويصبح كائناً اجتماعياً بوصفه انساناً فردياً ، أو حين ينظم قواء الخاصة فيجعلها قوى اجتماعية (وسوف نطلع بعد حين على المعنى الدقيق لهذه اللفظة) ، اي عندما لن يكون خارج الانسان ، أو فوقه ، أو مستعلاً عليه ، شكل سياسي او قوة سياسية - مثل الدولة - حينئذ فقط تكتمل الحرية ، وطريقها زاهر بالعقبات والطوارئ ، وخاتمة بظواهر الانعتاق والتحرر التي تعترض الحرية !

وإذا نحن تصفحنا الآن مقالته في « نقد فلسفة الدولة عند هيجل ، (١٨٤٢ - ١٨٤٣) » وجدنا ماركس يقول : « لقد تصور هيجل العلاقة الواقعية بين الأمرة والمجتمع المدني وبين الدولة ، كما لو كانت فعاليتها الداخلية الحيلية »^(١)

(١) المؤلفات الفلسفية ، طبعة كوست ، الجزء الرابع ص ٢٣ .

اي ان الأمرة والمجتمع المدني هما مستبقات الدولة ، وهما عناصرها الفعالة حقاً . على ان العلاقة تنعكس في النظر الهيجلي . فعندما نجعل من المعنى ذاتاً أي شعوراً أو بالأحرى شعوراً متعاليّاً ، مطلقاً ، حينئذ تصبح الأمور الواقعية كالمجتمع المدني والأمرة والمناسبات الطارئة ، فترات وهمية للمعنى . وهنا يظهر بوضوح نقد ماركس لوصف هيجل الذي يعتبر الواقع من المفاهيم ، ولطريقته التي نجعل الفكرة المطلقة اقنوماً بعد ان اعتبرها ذاتاً . بمعنى ان هيجل لا يني فلسفته انطلاقاً من الموضوع ، بل هو يستنتج الموضوع بدءاً من تفكير متكامل بمحد ذاته ، وفي دائرة منطقية . حينئذ تنشأ المقولات السياسية ، كما يقول ماركس ، بوصفها مقولات منطقية ميتافيزيقية في صورة مجردة كاملة التجريد . على ان النظام الديمقراطي بشرح الماضي السياسي شرحاً آخر وكذلك هذا التصنيف المنعبي الفلسفي - السياسي عند هيجل .

يقول ماركس :

« نطلعنا الديمقراطية على سر جيع الدساتير ... ينطلق هيجل من الدولة ويجعل من الانسان الدولة وقد اصبحت ذاتية . والديمقراطية تنطلق من الانسان وتجعل منه كائناً موضوعياً . وكما ان الدين لم يبدع الانسان ، بل ان الانسان هو الذي ابدع الدين ، كذلك لا يخلق الدستور شعباً ، بل الشعب هو الذي يخلق الدستور . ومن بعض الوجوه ، تبدو الديمقراطية بالنسبة للأشكال السياسية الأخرى ، كالمسيحية بالنسبة لغيرها من الديانات ، هي انها جوهر كل دستور سياسي وهي تفضي الى الانسان وقد اصبحت اجتماعياً وصار اشبه بدستور سياسي خاص ، انها بالنسبة للدساتير الاخرى كالمجلس بالنسبة للأنواع ، مع فارق ان المجلس يبدو هنا بوصفه وجوداً ، وبالتالي نوعاً خاصاً . إزاء الموجودات التي لا تلامس الجوهر . ففي النظام الملكي ، وفي الجمهورية باعتبارها شكلاً من اشكال الدولة ، كان للانسان السياسي وجوده الخاص بمحد الانسان غير السياسي أو للانسان الخاص . وتبدو هنا الملكية والزواج والمقد والمجتمع المدني ، كما يعرض لذلك

مبطل ، بما يشبه الصورة المطلقة للدولة السياسية ، أو بما يشبه المضمون الذي ترتبط به الدولة السياسية كصورة تتولى التنظيم » .

في هذه النظرية ، تظهر الدولة إذن بظهور الصورة التي تنظم مضمونها لاصورة له . ولولاها ، وخارجها ، لعاد المضمون الى حالة السديم . وذلك هي نظرية شائعة تنحدر من هيجل .

وبضيف مار كس قوله :

« لانعدو الدولة السياسية ، في النظام الديمقراطي ، ان تكون مضموناً خاصاً ، أو غطاً خاصاً لوجود الشعب .. ولقد فسر الفرنسيون المعاصرون هذه الظاهرة بقولهم ان الدولة السياسية تندثر وتتلاشى في الديمقراطية الحقة » .

كذلك رأى مار كس ان ليست الديمقراطية السكامة الحقيقية ، نظاماً سياسياً يفضل غيره من النظم ، بل هي زوال الديمقراطية السياسية ذاتها ، أي زوال الدولة . وهنا يستلهم مار كس فكرة من افكار سان سيمون ويتوسع بها ، ونحن نعلم الحكاية الرمزية التي اثنى بها سان سيمون . قال مامعناه : لو لانا في قطر ما قضينا على عشرة رجال سياسيين وعشرة فواد عسكريين وعشرة امراء ، لاستمرت الأحوال على نهجها السابق . ولكننا ، إذا قضينا على العشرة الأوائل من العلماء والتقنيين ومديري الصناعة لتعطل المجتمع وأصابه الشلل .

وكانت هذه الفكرة شائعة في فرنسا في تلك الأيام ، وخاصة بعد انتشار مؤلفات سان سيمون . على ان انتقاد مار كس للمذهب الهيجلي لم يستهدف احلال نظرية مار كسية للدولة محل نظرية هيجل ، بل هو منذ ذلك الحين يريد ان يضع نظرية في تهاوت الدولة وانقراضها ، فهو نقد اسامي يضي الى ابعد ، بما يضي اليه التحليل البسيط الذي يقتصر على ابداء التحفظات والاعتراضات .

وفي أثناء حديثه عن هيجل ، يتوسع مار كس في تحليل العلاقة التي أوجدها هيجل بين « الهيئات الاجتماعية » أي المهن والمجموعات الحرفية والجماعات الجزئية مثل الأمرة والمدينة . والانتقاد المميز الذي وجهه مار كس الى العلاقة بين الهيئات الاجتماعية والدولة كما عرضها هيجل ، هو (على حد قول مار كس متمكماً) ان النقص في الثروات وازدحام العمل أقل تأثيراً في اقامة هيئات المجتمع المدني ، من رفعة الأرض التي تعتمد عليها وتسعى فوقها حلقات المجتمع . ومعنى ذلك احلال التحليل الماركسي للقاعدة التي تشيد عليها الدولة محل حيتافيزيقا هيجل .

يقول هيجل :

« حينما ان نبين بوضوح ان هناك حرفاً خاطئاً وشائعاً وخطراً ، يعمد الى اظهار الهيئات الاجتماعية في حالة تنازعها ومعارضتها للحكومة ، كما لو كان ذلك موقفها الاساسي . على ان عنصر هذه الهيئات لايتأكد ، من الناحية العضوية (أي اذا اعتبرت الامور من وجهة كية) إلا في وظيفتها كوسيط . وبذلك تضغط المعارضة لتصبح مظهرأ ، ولو انها ، حين ظهورها ، لم تكن سطحية ، بل كانت في الواقع اساسية ، لاسارت الدولة في طريق الانقراض (١) » .

ماذا يعني هيجل ؟ يقول اننا اذا اعتبرنا الحرف والمنظمات الحرفية (وربما قلنا اليوم النقابات) ومن ثم المجتمع المدني ، كلاً في معارضتها للحكومة ، لوقعنا في خطأ وخطأ فادح . والذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار هو ان هذه للعناصر هي عناصر من كية ، أي مندبجة في الدولة . وحينئذ تبرز الوساطة والمصالحة بينما تنتقل المعارضة الى المرتبة الثانية فتتصد للعلاقة القائمة بين

(١) المرجع السابق المذكور ص ١٤٦ - ١٤٧ ، ترجمة معدلة . راجع ايضاً ترجمة هيجل في مجموعة « أفكار » ، طبعة غاليلار ص ٣٣٤ - ٣٣٥ . إن الترجمة في هذا المجلد الأخير تؤدي كلمة « هيئات اجتماعية » بكلمة « مجالس » وبكلمة « رتب » وهي ترجمة لاتوضح المسألة .

هذه « الهيئات » الاجتماعية الخاصة وبين الدولة بصورة عامة ، باعتبار ان هذه الهيئات جزء من كلية أو عناصر في هذه المجموعة الكلية . فاذا ما أصبحت المعارضة لحسب ما أمراً حقيقياً ، وإذا ما وجدت تناقضات واقعية في صميم المجتمع بين هذه الهيئات والدولة ، غدت الدولة مهددة بسبب هذه التناقضات . فحين نرى أن هيجل ، بعقريته الغضة والمحدودة (أو بالأحرى التي نعد ذاتها حين نذكر أقوالها السابقة) يلاحظ بوضوح تام النقطة التي تترد في نظريته عليه ، إذ أنه يجزم بوجود التناقض أينما كان . وهو يدرك أنه في حال وجود التناقضات داخل الدولة ، تذهب الدولة أشأ وتزول من الوجود وإن تقوم لها قائمة . وهكذا يضي ماركس مجدلية هيجل الى أبعد مما يضي اليه هيجل نفسه !

ويتصل نقد الدولة (بما فيها الدولة الديمقراطية) اتصالاً وثيقاً بحكماء بنقد الفلسفة . وهو أكثر من مجرد انتقاد موجه الى مذهب هيجل . ذلك أن المؤسسات السياسية للدولة هي من قبيل التمثيل السياسي . وكل تمثيل أمر مجرد إذا قيس بالواقع الشخص أي بالكائنات الانسانية . وبالتالي يتم تنقيح هذا التجريد في المفاهيم العلمية على صعيد المعرفة النظرية . ومن تنقيح الى آخر ، ومن تحققي الى آخر ، تنزع المفاهيم الى امتلاكها صفة الواقع الشخص وبسطه ، أي استيعاب الواقع الكلي . أما التمثيل السياسي ، من جهته ، فإنه يتحول فقط على نحو سياسي أي في أعمال واقعية ، لها صلات بمحاجات المجتمع السياسية وتتدخل القوى الاجتماعية . وهذه الحركة هي أكثر غنى ، وأقوى تنازعا مما هي الحال في نطاق المعرفة النظرية . ومن ناحية ثانية ، يمكن بفضل الاصلاحات ، تنقيح الطابع الجرد للتمثيل السياسي (فهناك « ممثلون » من جهة ، و « مؤسسات » تمثيلية ، من جهة أخرى) . بيد أن هذه الاصلاحات تقضي بنا الى البراكسيس . ولا تقتصر

البراكسيس الثورية على اصلاح الأجهزة الممتلئة بل هي تريد القضاء عليها لتحل محلها. الادارة العقلانية الأشياء مع حرية الكائنات الانسانية . وتشترك النصـورات الفـالـسية مع النـصـورات السـياسـية بهذا الطابع المجرد الذي بدعي استيعابه الواقع الـراهن ، وامتلاك ناصيته ، وهنا أيضاً توخى البراكسيس الثورية ازالة النـصـورات بتجاوزها واستبدالها بعلاقات شفافة مباشرة بين الكائنات أي بوقائع محسوسة . ولا يقف التجاوب بين النـصـورات الفلسفية والنـصـورات السـياسـية عند هذا الطابع المجرد للنـصـور ، بل هو أدق من ذلك .

من جهة ، نجد أن الحرية والعدالة والوعي والعقل هي بآن واحد نـصـورات سـياسـية وفلسفية ، وفيما تفتزع العناصر المستفادة من الواقع (أي البراكسيس) بالأيديولوجيات . وتحقيق الفلسفة (أي ادراج الحق والخير والحرية والعدالة في البراكسيس) لا يتم إلا بتجاوز الانعتاق كنـصـور سـياسـية ، وتجاوز العدالة باعتبارها مثلاً أعلى سياسياً ، أي بتحقيق طواعيات واهداف الديمقراطية التي تتخطى مؤسساتها السياسية .

ومن جهة أخرى ، نجد أن النـصـورات الفلسفية قد ارتبطت دائماً بالجماعات السياسية . ولذلك كانت الفلسفة ضربة من الأيديولوجية . فقد أنجبت البيروقراطيات الكبرى خاصة (مثل البيروقراطية الكنيسة وبيروقراطية الدولة) بعض المذاهب الفلسفية . بل احتاجت البيروقراطية الى فلسفة اونتولوجية ، وبذلك كانت المادبة (مع نقيضتها الروحية) تعبيراً لأجهزة الدولة ومبرراً لها ، تلك الأجهزة التي اباحت بل اقتضت انشاء ميثافيزيقا^(١) . وهكذا ترتبط نظرية

(١) راجع طبقة كوست الجزء الرابع ، نقد فلسفة الدولة عند هيجل ص ١٨٢

- ١٨٥ : نقد النـصـورات الفلسفية ، راجع أيضاً الصفحات ١٨٦ و ٢٤٤ : نقد التمثيل السياسي .

تجاوز الفلاسفة (أي تحقيقها) ارتباطاً وثيقاً بنظرية تجاوز التجريد السياسي (أي زوال الدولة) .

وبحسب التفكير الماركسي ، لا يوجد في الواقع ديمقراطية حقيقية ، ، وعلى العكس ، تقدم لنا الديمقراطية حقيقة السياسة . أي أنها في أساسها نضال مستمر من أجل هذا النظام الذي لا يمكن ادراكه ادراكاً كاملاً ، بل تتقدم الديمقراطية أو تنهقر بسبب تناقضاتها فيحدث الصراع بالقرب من تلك النقطة الحساسة أو تلك العتبة التي هي تجاوز السياسة (بما فيها النظام الديمقراطي نفسه) وزوال الدولة (انطلاقاً من الدولة الديمقراطية بالذات) .

وهنا نكون قد طرقتنا لقطاع هام من قطاعات علم الاجتماع السياسي وهو تحليل البيروقراطية . وربما كان من المفيد أن نذكر القاريه بأن الألماني ماكس ويبر هو الذي شجّع عادة الفضل في اكتشاف أهمية البيروقراطية ، وكان أول من قام بتحليلها . ونحن لاننكر له هذا الفضل خاصة وأنه لم يطلع على وفند فلسفة الدولة ، . ومع ذلك كان ماركس ، انطلاقاً من مديح هيجل للبيروقراطية من الرواد الأوائل في دراستها النقدية .

يرى هيجل ان الموظفين هم عماد الطبقة المتوسطة التي يمكن فيها الوعي السياسي كما يمكن أكبر قسط ممكن من الثقافة فعلى الدولة إذن أن تولي هذه الطبقة عنايتها ، لأنها تجد أفضل مستلزماتها في قيام د عالم من الموظفين ، أكفياة ومخلصين ، تحدد سلطاتهم (إذا ما أرادوا اساءة استعمالها) بحقوق بعض الدوائر الخاصة في المجتمع (مثل الهيئات الاجتماعية ، التي يتكون منها المجتمع المدني ، وهو الذي تتوجه الدولة وتجهله كالبيان المرصوص) . تحت الطبقة المتفقة أي الطبقة المتوسطة (والموظفين فيها حصة الأسد) وجدت إذن حقوق المنظمات الحرفية . ووفقها قامت المؤسسات وحقوق السيادة . فتحنا استقرت حلقات من

المصالح الخاصة ، وفوقها تربع المصالح العام الذي تمثله الدولة والحكومة . ينطلق إذن هيجل من فصل الدولة عن المجتمع المدني (أي الهيئات الاجتماعية والمنظمات الحرفية والمهن) فتؤدي البيروقراطية دور الوسيط .

وكان تعقيب ماركس على هذه النظرية ، قوله متحكماً باللغة الفرنسية : « هذا هو بيت القصيد » . بمعنى أن هيجل قد اكتفى بوصف البيروقراطية وصفاً اختصارياً ، ومزج وصفه الموضوعي بتلك المفكرة الحسنة التي تحملها البيروقراطية عن نفسها ، فلم يتوغل انتقاده في الأماق ، ولم يتوسع بمضمون البيروقراطية بل بقي عند حدود الشكل ، في حين أنه لا يمكن للشكل هنا (ولا في أي مجال آخر) أن ينعزل عن المضمون . والحق أن البيروقراطية تألف من ظاهرة شكلية تطبق على مضمون يقع في خارجها^(١) .

ان فعالية العلاقات التي تصل بين الفئات الاجتماعية هي التي تشرح « تصوراتنا » أي الطريقة التي نتطرح بها كل فئة الى غيرها من الفئات ، ويفهم بعضها بعضاً (أو تسيء فهم بعضها بعضاً) .

ولا توجد في صميم المجتمع عقلانية ناضجة تعكسها بصورة صحيحة جملة الفئات الاجتماعية أو فئة متازة (من ناحية المعرفة) حتى تعيننا في شرح هذه التصورات . ولا ريب في أن التوزيع الاجتماعي للعمل (الذي تتركب فوق التوزيع التقني بما أدى الى الفصل والانقسام) هو الذي قدّم للبيروقراطية قاعدة تعتمد عليها ألا وهي انفصال المصالح الخاصة عن المصلحة العامة ، والانقسام داخل الانسان بين الخاص والعام . هذا أمر نعرفه وكان هيجل يقر بوجوده . إلا أنه كان يؤيد هذا الانفصال والتصدع حين يسلم (أو بالأحرى بمجرّد

(١) المرجع السابق المذكور ص ٤٨ - ٤٩ .

تسليمه) بفرضية العلاقات العادلة والتصورات الحقيقية على اساس هذه «القاعدة» . فهو ينطاق من « فرضية » المنظمات الحرفية دون أن يتوغل فيها ، وبـلم ينضع العقلانية وامثلها واستكمالها النهائي حسب هذه الظروف . بينما يشير تحليله لهذه الظروف الى عكس ذلك . فلا بيروقراطية بغير وحدات اجتماعية منفصلة بعضها عن البعض ، فحتاج إذن الى أن تتصل من الخارج بتنظيمها الداخلي . حينئذ تبدو المنظمات الحرفية والبيروقراطية بعضها لبعض في وضع غريب ، فتنشأ تصورات خادعة تطلع مع ذلك الى بلوغ الحقيقة الكلية والمنجزة . وما هو الامم الذي نطلقه على هذه التصورات ؟ انها من قبيل « الابدولوجيات » وإن لم ترد هذه اللفظة في « نقد فلسفة الدولة » ، فاستخدم ماركس عوضاً عنها كلمة « فلسفة » ووضحها بدقة في قوله : « المنظمات الحرفية هي مادة البيروقراطية ، بينما البيروقراطية هي روحانية المنظمات الحرفية » . بمعنى ان البيروقراطية ترى في المنظمات الحرفية والهيئات الاجتماعية واقعها المادي . بينما ترى المنظمات الحرفية والهيئات الاجتماعية مثاليتهما في البيروقراطية . ثم ان المنظمة الحرفية في كنف المجتمع المدني (غير السيامي) هي بمثابة بيروقراطية . بينما تكون البيروقراطية في صميم المجتمع السيامي (اي الدولة) بمثابة منظمة حرفية . هذان الشكلان المجتمع يفترض احدهما الآخر ، ويعلوه ، ويستجيب له ، ويبرره . وقد توسَّع الصلة بينهما بواسطة تصور له سمول الفلافة .

وهذا التصور يظهرهما كما لو كانا متصحين انسجاماً عقلياً ، بينما هو في الحقيقة قناع وحجاب ، لكنه مع ذلك يشفهما بينهما من صراع . حيثما تستقر بيروقراطية ما يغدو صالح الدولة (الذي تمثله هذه البيروقراطية بالذات) وكأنه كيان قائم بذاته (يتميز عن المصالح الخاصة للجماعات والفئات الاجتماعية وأيضاً ما

يسمى بالمصلحة العامة أو مصلحة المجتمع) وبذلك تتمكن الدولة مع البيروقراطية المتصلة بها اتصالاً وثيقاً ، من أن تدرج في الواقع لتصبح جانباً من جوانبها .
 وتقتد تناضل البيروقراطية دفاعاً عن صالحها الخاص ، فتدخل في نزاع مع المنظمات الحرفية . ولكي تتوطد البيروقراطية فانما تلهم النتائج في صراع مع مستبقاتها .
 ونفرض الآن أن حركة شاملة اخذت تدفع المجتمع بأمره الى الأمام ، وأن روابط عضوية اخذت تنشأ بين افراد الجماعة (او بين الجماعات الجزئية) ، حيث يدرون المجتمع الى التحرر من الحدود الحرفية الضيقة ، بينما تصر البيروقراطية على استبقائها . لماذا ؟ لأن المجتمع المدني داخل الدولة (او المجتمع السيامي) وهو البيروقراطية يتساقط شيئاً حين تلتأى الدولة داخل المجتمع المدني ، وكذلك الحرفية . ومن هنا تتجلى حركة معقدة يضع البيروقراطيون خططها الاستراتيجية .
 وما الذي ينبج من ذلك على صعيد التصورات العليا ؟ عندما يتلاشى المجتمع المدني بعد تصعيده داخل المجتمع السيامي (البيروقراطي) وعندما يتلاشى معه المجتمع السيامي في المجتمع المدني (اي المنظمات الحرفية والروح الحرفية) تزول الروحانية مع نقيضها المادية ، وتفقد التصورات (الفلسفية والسياسية) قواعدها وأساسها وسبب وجودها ، وتزول اخيراً الفلسفة مع كل ما استندت اليه وتضمنته من ايدولوجيات .

وينسب هيغل الى المجتمع والدولة التي يصنف تصوراتها ومبرراتها تصنيفاً منهجياً وفلسفياً ، عقلانية كاملة تتغير تغييراً محدوداً . هي اقرب الى الروح ، منها الى العقل . اي انها تصعيد متافيزيقي مطلق للظروف التي تحددها الواقع ، ولجلالاته الضيقة ، وللعقبات التي تعوقل بحري الحركة وفي ظروف المجتمع الذي تتوجه الدولة ، يشعر اناس بهذه الحدود كالوكانت اموراً متعالية في ميدان الفلسفة خاصة ، وكذلك ايضاً في الدين وفي

المبادئ الأخرى التي نحبها بنفحة من « الروح » وهي نفسها « الروح » التي أبدعت المنظمة الحرفية في المجتمع وخلقت البيروقراطية في الدولة . وقد تدخل الروح الحرفية أحياناً في نزاع مع الروح البيروقراطية ، لكنها تتحdan للدفاع عن مصيرهما إذا أملت بالمجتمع حركة عامة تهدد وجودهما

البيروقراطية إذن صورة تُشْخَل (في المجتمع الخاضع للدولة) على مضمون يجعله هيفل لأنه لم يلاحظ سوى هذه الصورة (التي يؤكد عملانيتها) . وإذا كانت البيروقراطية صورة لمضمون يرضى بها ويطاوعها (بعض المطاوعة دون ان يتمكن من مناهضتها) فإن لها ميزة خاصة وهي انها تسعى الى الانفصال عن مضمونها ، فلا تقتصر على تنظيم هذا المضمون شكلياً وفرض صورة عليه ، بل هي تنزع نزعة صورية . وبوصفها صورية ، تزعم البيروقراطية انها « وعي » او شعور رفيع سام او انها « ارادة الدولة » وسلطة الدولة وفيما او يواظبها (اي داخل هذه الصورية) يدعي صاحبها الخاص صفة الشمول بينا يحوي المصالح العام الى مرتبة المصلحة الخاصة . وتفيد البيروقراطية (باعتبارها جهاز الدولة) من الالتباس الذي تخلقه وتحافظ عليه ، تدافع عن « الصفة العامة الخيالية للمصلحة الخاصة » لكي تضمن « الصفة الخاصة الخيالية للمصالح العام » اي روحها الخاصة . ولا تقرر البيروقراطية « الهبات الاجتماعية » والمنظمات الحرفية الا على هذا المستوى ، مستوى الوهم والخيال الذي يخدمها . وقد ينجح هذا التصعيد الخاذق لأن كل منظمة حرفية نجعل من مصلحتها الخاصة لإرادة تناهض البيروقراطية وتثبت بذلك ، لكنها تناصر البيروقراطية وتؤيدها ضد المنظمات الحرفية الأخرى ، ضد غيرها من المصالح الخاصة ، حتى تستخدمها كوسيلة تتوصل بها . وماذا يحدث آنذا ؟ فننصر البيروقراطية ، بوصفها منظمة حرفية كاملة ، على المنظمة الحرفية الخاصة التي هي بيروقراطية ناقصة ولئن حطت من شأن المنظمة الحرفية حتى لا تصبح الا مجرد

مظهر من المظاهر ، الا انها تستبقي على هذا المظهر من اجل الحفاظ على منزلاتها الخاصة كمنظمات تابعة لها . فاذا ما ارادت المنظمة الحرفية ان تصير ضرباً من الدولة الصغيرة داخل المجتمع المدني ، كانت البيروقراطية هي الدولة التي نحوت تحولاً حقيقياً الى ما يشبه المجتمع المدني (غير السيامي) .

وخلال هذه العملية تنقلب صورة الدولة الى واقع . وتقوم هذه الصورة كسلطة فعلية وتتمتع ذاتها مضموناً . ينجم عن ذلك ان البيروقراطية نسيج من الاوهام العملية او انها ممارسة عملية زاهرة بالاوهام المنصلة بطبيعتها ومكانتها وأهميتها وكفاءتها . فتمتزج الواقع بالخيال والأباطيل والفعالية . وتختزن البيروقراطية وهم الدولة وضرورتها وعقلانيتها . تدعم كل هذا وتذيعه بين الناس ، مما يجعل الروح البيروقراطية شيئاً شبه بالروح الجزوبنية أو اللاهوتية . فيقترب المجتمع السيامي من الدين ، وتشابه الدولة الكنيسة . البيروقراطية هي إذن جمهورية الكهنه (بالفرنسية في نص مار كس) .

بضطرنا التحليل مرة ثانية الى نبذ المطابقة الميغيلية بين الواقع والعقلانية ، بين الوجود والمعرفة (أي الوعي) . هناك واقع صلب كثيف ، إن صح هذا القول ، يبدو فيه ثغرات . وهذا الواقع ينسج أوهاماً يؤمن بها الناس وازافات اضيفت الى الواقع . وفي بيروقراطية الدولة تتجسد عقلانيه ، لكنها فاقصة خادعة بل كاذبة . وعندما تبدو هذه العقلانية تامة مستوفاة وعندما تغتصب حقوقاً وسلطات هي ملك للوحدة العضوية المجتمع الذي تغلب على تناقضاته وانقساماته ، يكون ذلك كله جزءاً من الأوهام والأخاديع والأباطيل . ثم ان مجرد ضرورة وضع ايدولوجية ما (أي انشاء تصور فلسفي مذهبي لها) لتغطية المنظومة البيروقراطية ، ومن أجل اخفاء ثغراتها وخداعها ، لدليل قاطع على أن هذا البناء البيروقراطي - الدولي خالي من كل ضرورة عقلانية .

وما الذي يحدث إذا تمتعت البيروقراطية (وهي تجسيد روح الدولة)
بمصالح وغايات خاصة ، تتمايز عن مصالح وغايات الدولة ؟

تعارض البيروقراطية في غاياتها وروحها معارضة مؤقتة أو دائمة مع روح
الدولة وأهدافها .

ولما كانت البيروقراطية هي الروح للصورة للدولة ، فإن الدولة تبدو
و كأنها تفقر حقاً الى روح ، ف تسعى البيروقراطية الى سد هذا النقص ، وينقلب
هذا السعى الى اخلاق كسبية أي الى واجب صوري وقواعد اخلاقية مطلقة .
وان حمل البيروقراطية في اصلاح الدولة ، بدعم في نظرها كونها غايبة الدولة
ومدلولها الرفيع ، فيحدث التباس وارتكاس بين الدولة والبيروقراطية على نحو
ما لاحظناه بين البيروقراطية والهيئات الاجتماعية (كالمنظمات الحرفية والجماعات) .
وهنا يحصل الالتباس والانعكاس بين الصورة والمضمون ، فتحول البيروقراطية
سحرياً الصورة المحضة الى مضمون مشخص ، كما تحول المضمون الى صورة ،
والهدف الصوري الى فعالية عملية . وبذلك تنقلب أهداف الدولة الى اهداف
بيروقراطية وعلى العكس . على أن هذا التشابك المستعصي لا ينفى قيام التناقض ،
فالبيروقراطية دائمة لا يستطيع أحد أن يفلت منها . بيد ان لفظة الدائرة السحرية
التي نستخدمها هنا ، قد توقعنا في الخطأ . لأن هذه الدائرة هي أيضاً تسلسل
اجتماعي فيه عدة طبقات لتتابع من الأسفل الى الأعلى . وحلقاتها الصغرى موجودة
في القمة (وأغلب الظن ان ماركس في هذه الفقرة يجاري تصوير الشاعر دانتي
حلقات الجحيم المتسلسلة في تشابكها) . وعلام يقوم هذا التسلسل ؟ وما الذي
يعبره ؟ انه يقوم على العلم .

لنتدبر إذن هذا العلم البيروقراطي ، وكفاءة الدواوين وما يملؤها من
أصحاب الاختصاص . لهذا العلم سمات عديدة تميزه فهو يحاول ان يكون مجموعة

أرجحة متناقضة ، أو بكلمة واحدة منظومة . وهذا الطابع المذهبي ، الذي تؤيده الفلسفة ، ربما يضمن حقيقة البيروقراطية ، بل يجعل البيروقراطية نفسها محكاً للحقيقة ، متبعداً الوهم والمظاهر السطحية . ولكنه لا يقوى على الصمود أمام النقد . أولاً ، هذا العلم الذي صيغ كذهب ، يبدو في الواقع تسلسلاً في العلم ، يكون فيه الرأس أوسع علماً ومعرفة من الأعضاء دونه ، غير أنه يتشكل على هؤلاء الأعضاء في التفاصيل العملية ، يظن الأدنون من ناحيتهم أن الرأس قادر على استيعاب الجانب العملي العام للأمور ، وبذلك يجذعون بعضهم بعضاً ، فيزدوج العلم فيصبح اسوراً تفصيلية واموراً عامة ، اختباراً وعقلانية ، واقعاً ووهماً ، مادية وروحانية ، شأنه في ذلك شأن الفلسفة فيزدوج كل شيء معلوم (أو يفرض أنه معلوم) ويكتسب معنيين : أحدهما واقعي عملي والآخر بيروقراطي (أي أنه نشأ في أحضان البيروقراطية وبسببها ولصالحها) . وينفصم العلم الذي ادعى لنفسه التماسك والتسويق المذهبي ، كما في الفلسفة ، إلى وضعية وإرادبة . ولما كانت البيروقراطية تتعامل مع الناس وتستخدم الأشياء ، إذ يتعلق الأمر هنا بأفعال وسلطات وإرادات ، فإن الحال هنا أكثر خطراً مما هو في الفلسفة . وفي هذه البيئة التي انقلبت رأساً على عقب ، تتعامل الكائنات الواقعية تبعاً لوجودها البيروقراطي ، أي حسب الصورة التي تتكون لها في دنيا البيروقراطية . وهكذا تحل المعاني غير الواقعية ، التي نقلت إلى مستوى آخر ، محل المعاني الواقعية ، كما تحل الروحية محل المادية . فالبيروقراطية تتأثر بالعقلانية البدائية الموجودة في المجتمع ، وتحتكرها . ثم تنجس هذه العقلانية منذ ذلك الحين اتجاهات معكوسة . ويتجلى هذا الموقف غير العقلاني في الازدواج والوهم (أي في اللاواقعية) .

وفي البيروقراطية ازدواج آخر ، ربما كان أكثر خطورة ، إذ يتحول

فمع العلم الى مر من الأمرار ، كما تحول المعرفة الى طلامم ، لأن روح البيروقراطية هو مر كفاءتها ، يحافظ عليه بكل غيرة واخلاص ، بسبب التسلسل الداخلي والطابع المغلق للنظمة البيروقراطية اذا نظر اليها من خارجها . وهذا شبه جديد بينها وبين الفلسفة والدين (أو الأيديولوجيات عامة) . وهكذا تستأثر البيروقراطية بكيان الدولة وتمكن منها ، بل تتدخل بين الدولة والرأي العام ، فتضع امتحان الدولة وانتهاك حرمانها ، باعتبارها الروح الأعلى للمجتمع والا كليل الذي يتوجهامة البيروقراطية . ما هو إذن المبدأ العملي الذي استند اليه ذلك العلم الخطير ؟ انه السلطة ، فتقديس السلطان هو ابرز عنصر من عناصر العقلية البيروقراطية ، ما يتناقض مع الروح العلمية . وبالتالي تنقلب الايديولوجية ، وتحول الروحانية (وهي التصور المثالي للدوائر العليا ، والتخيل الكاذب للكائنات الواقعية) الى مادية سوية مبتذلة ، هي مادية الاطاعة العمياء والايان الأخرق والفعالية الآلية المتجمدة في الأشكال والروتين . ثم تصبح الغابات السامية للدولة ، في نظر الموظف البيروقراطي ، وثيقة الصلة بشؤونه الخاصة ، ومستقبله المسلكي . واذا كان وجوده محصوراً داخل الديوان ، كان وجود الدولة في نظره حبيس صورة ما ، هي مجموعة متجمعة من الأفكار البيروقراطية التي لا يربط بينها سوى التسلسل في التبعية والخضوع المطلق . فتصبح المعرفة الحلقة خواء ، وتبدو الحياة الحقيقية جامدة مجرد الموت ، بينما يظهر العلم الكاذب والحياة الوهمية للدراوين والتبعية البيروقراطية وكأنها الحقيقة الناصعة .

واثن حولت البيروقراطية ايديولوجيتها الى مادية مبتذلة ، إلا أنها حافظت على روحيتها المبتذلة أيضاً وعلى مثالياتها الخطرة . فهي تبغي القيام بكل مهمة من مهام الدولة وتسعى الى أن تجعل من الارادة (أي من ارادتها) المحرك الأول المطلق . ويستشعر الموظف البيروقراطي الحاجة الى ان يدل على وجوده بفعاليته

ونشاطه . منذ ذلك الحين ، يصبح في نظره العالم كله غرضاً من أغراض هذه
الفعالية .

وما هو رد هيجل على الرأي الذي ينتقده : تنقاداً جذرياً مكتشفاً الحقيقة
الاجتماعية التي ينطوي عليها مذهب الفلاسفة السيامي ؟ انه يسبغ على البيروقراطية
هوية خاصة ، أو ماهية مستقلة ، ويعتبرها تجسيدا للمعنى ، وان كانت هـذه
الماهية أو هذا المعنى المجسد مشحونين بالتناقضات . شأنها في ذلك شأن مذهب
هيجل والفلسفة والنظم الايدولوجية . ونحن لا يصعب علينا ان نحدد طريقة
هيجل ، فهي تعتمد المنطق . لكنه يأتي باحداث اختبارية (رصدها في الدولة
البروسية والدولة الحديثة عامة) ليدرجها كخصائص في مقولة عامة محللالمجتمعات
النوعية . تلك هي آلية المنطق ، « ادراج الخاص في العام » . وبالتالي يناقض
هيجل أسلوبه الجدلي لأنه يسميه استخدام المنطق والفهم . فهو لا يأتي بمنطق للبيئة
السياسية ، بل يقتصر على ادراج الهيئة السياسية في منطق المتعصف ، أي ادراج
هذه الهيئة في منظومته الفلاسفية السياسية .

وهو يتعثر حين يعرض لبعض المشاكل المشخصة ، مثل مشكلة العلاقات
الادارية بين الهيئات الاجتماعية (كاللنظمت الحرفية والمديريات والمدن) وبين
الحكومة ، ومشكلة تسمية الجهاز الاداري ، هل تم عن طريق الانتخاب ؟ أم
الموافقة ؟ أم التعيين من قبل سلطات عليا ؟ فيقترح هيجل مزيجاً هو الانتخاب
المقترون بموافقة السلطة . وفي هذا المزيج المذهبي نتعرف الى الازدواجية العامة
لمذهب هيجل .

وهو يجعل الآلية الحقيقية لتلك الدولة التي صاغها في مذهب ، كعمل المعاكم
ودوائر الشرطة وأثر التمثيل ومعنى التفويض الاداري . والحق ان هؤلاء
المفوضين والممثلين الذين نصبهم الدولة ودعمهم وركنت اليهم ، يؤيدونها ضد

المجتمع المدني باعتبارها هيئة غريبة ، قامت خارج المجتمع المدني وسمت عليه .
فلتست دوائر الشرطة ولا المحاكم ولا الادارة اجهزة تابعة للمجتمع المدني تتولى
مصلحته المشتركة ، بل هي دوائر في خدمة الدولة كلفت بتدبير شؤونها ضد المجتمع
المدني .

وهل من حاجة الى الاشارة هنا الى ان النقد الجندري للفلسفة السياسية
والدولة البيروقراطية (وهو النقد الذي يقترن بالتحليل الاجتماعي لهذه الظواهر
اللاعقلانية) يفتتح على براكسيس ثورية هي الادارة الذاتية الديمقراطية المعممة
التي تستغني عن البيروقراطية والدولة ؟ أي ان البيروقراطية تزول من الوجود في
اللحظة التي يصبح فيها الصالح العام بالفعل (لا من الناحية الوهمية ، ناحية التجريد
النظري) صالحاً خاصاً . وهذا لا يحدث إلا حين يرقى الصالح الخاص فعلاً الى
مستوى الصالح العام ويكون في خدمة المصلحة المشتركة للمجتمع بأمره ، مع
جميع الهيئات الاجتماعية ، وكذلك المجتمع المدني في مجته . ان الدراسة التي
قام بها ماركس وتعميقنا على هذه الدراسة بفضان الى مثل هذه النتيجة ذات
الاهمية القصوى ، لأنها أول تعريف « للشوعية » .

ذلك هو الانسجام العضوي المتين المتكامل الذي قد ندركه حين نتجاوز
الديمقراطية السياسية نفسها (اي الديمقراطية بوصفها دولة وجماعة سياسية) .

والقد نؤكد الطابع العقلاني للمجتمع ، مقترناً بديمقراطية معينة ، في
نظر هيجل وفي نظر البيروقراطية ، إذ يستطيع كل مواطن ، عضو في المجتمع
السياسي ، ان يصير موظفاً . تلك هي الضمانة في ان المجتمع السياسي مطابق
للمجتمع المدني ، وكذلك الدولة مطابقة للبيروقراطية وجملة المواطنين . وعلى
هذه الشاكلة ، يصبح لكل كاتوليكي ان يصبح راهباً ، كما يصح لكل جندي ،
حين يتجاوب الجيشان المتعاديان ، ان يفر من احدهما ليلحق بالجيش الآخر .

ويتم انتقاء هؤلاء الموظفين عن طريق الامتحان والمسابقات . وهكذا
 فنظام العلم البيروقراطي ينعكس في الواقع على نظام المسابقات ويقول ماركس
 منكمماً ، لو ان الدولة الميخيلية كانت حقاً عقلانية ، لكان احرى بالخذاء
 (لابلوظف) ان يجري مثل هذا الامتحان . والحق ، ان هذه المسابقات ، في
 الدولة التي تزعم لنفسها العقلانية ، ليست إلا عملية صورية هدفها الاعتراف الشرعي
 بعلم بيروقراطي وكأنه امتياز يبيح الانخراط في منظمة شعبة بالمساوية الحرة . فهناك
 العلم الواجب للعيش في المجتمع المدني والعلم اللازم المساهمة في الدولة ، اي ان فئة
 معرفة مزدوجة ، ما من علاقة موضوعية تصل هذين الجانبين ، ولا التأم لوحدهما .
 لدينا فقط تكرير بيروقراطي للعلم ، واعتراف رسمي لتحويل المعرفة الدينية
 (الاختبارية العملية التي تم اكتسابها بفضل البراكسيس وتوزيع العمل ، إذن
 المعرفة المدنية) الى معرفة ذات طابع مقدس (تخص البيروقراطية والمجتمع
 السياسي ، وهي مزيج من الخبرة والسرية) .

وقد لا تخلو من السخف نظرية هيغل في انسجام الدولة (ذات الوحدة
 المركبة العليا) ، حين يعمدها الفيلسوف منطقياً الى استنتاج روائع الموظفين ،
 فيأتي بنظرية حمقاء لأنها سرعان ما تزودج . يقول ان الوظيفة تقتضي التضحية ،
 وتفرض شعوراً بالواجب ، فلا تكون الدولة راسخة وطيدة إلا على الأساس
 الخلق للوظيفة العامة ولكن لا بد للوظيفة من ان تتحول الى استخدام ،
 والاستخدام يفترض الأجر ، فيكون راتب الموظف ، لا الاخلاق ، هو الذي
 يضمن الدعامة المثبتة للمجتمعات الحديثة .

وهذه النظرية السخيفة تثير القلق عند ما يعالج هيغل ضمانات المجتمع
 ضد اساءة استعمال السلطة وحمايته من البيروقراطية ، فيزعم ان جهاز الحماية

متوفر في التسلسل الوظيفي اي ان البيروقراطية تراقب نفسها كما تراقب غيرها . ويرد مار كس على ذلك بقوله ان خصم البيروقراطية قد كبلت يدها وقدماء ، فاستوى بين المطرقة والسندان . ، ما لا بدخل الطمأنينة الى النفس . فان الحماية من التسلسل الوظيفي ؟ لقد ازيل الضرر الأدنى فعلاً بضرر اعظم . وتستطيع مع ذلك ان نلاحظ بان النزاع (الذي لم يحمله حلًا بين البيروقراطية والمنظمات الحرفية) قد يلعب دوراً في هذا المجال لذلك يرى مار كس ان « الضمان الوحيد هو في النضال ، أو امكان النضال (الذي يقوم به المجتمع المدني ضد المجتمع السياسي ، ونهض به «الهيئات الاجتماعية» ضد الدولة ، وضد البيروقراطية) » . اما انسانية الموظف واخلاقيته ، التي ربما توازنت مع آلية العلم والفعالية الواقعية ، فان مار كس لا يؤمن بذلك مطلقاً . أليست الوظيفة جوهر الموظف وقوته اليومية ؟ ويرى هيجل ، استناداً الى هذا التوازن الأخلاقي ، ان انسانية الموظف هي التي تحمي من شطط الوظيفة . فإيا لها من صورة جميلة . ومن وحدة تامة ، وبإله من توازن روحي ! . بل بإله من مقولة مزدوجة ! وعلى هذا الأساس بالذات يزعم هيجل ارساء الدور الذي تلعبه الطبقة المتوسطة ، طبقة الموظفين طبقة « منظومة العلم » ، بوصفها طبقة كلية . ولعله كان اقرب الى التوفيق في تعبيره عن روح البيروقراطية حين نعتها بالروتين ، ونسب اليها افقاً وحيداً في دائرة ضيقة محدودة .

وهكذا مرعان ما تنقلب الدراسة الاجتماعية للبيروقراطية الى إدانة البيروقراطية ، وبخاصة بيروقراطية الدولة . فلا يسعنا التلميح بطابعها العقلاني ، كما لا يسعنا قبول ادعائها ادراك المطلق ، بيد ان انتقادها لا ينفصل عن انتقاد آخر يتناول الفلسفة والدولة . ورب قائل يقول : ان مار كس ، في نقده الجندزي للدولة ولقاعدها الاجتماعية اي البيروقراطية ، قد نبذ النظرية التي تقر المجتمع

سمة عقلانية ملازمة له . وكان هيجل من فاحشه قد أدرك هذه السمة ، واعترف بها ، وصاغها في مذهبه ، فإذا هي طرحت جانباً ، اتجهنا اما الى نزعة من الفوضى واما الى عود الى الارادية ، فيكون هدفنا من تحطيم جهاز الدولة تحرير تلك العناصر التي تتميز بها الهيئة الاجتماعية . فنضع مكان السمة العضوية والعقلانية لهذه الهيئة (وهي سمة اعترفت بها الأكتورية الساحقة من علماء الاجتماع والمؤرخين والاقتصاديين) أما للثانية اساسية غير مشروطة ، كما يريد الفوضويون واما تدخل ارادة عليا ، يفترض مسبقاً بأنها عقلانية .

والجواب على هذه الاعتراضات وارد في رسالة بعث بها مار كس الى صديقه روج بتريخ ايلول ١٨٤٣ . لا بد من وجود مبررات عقلية لوجود الدولة ولكن العقل انطلاقاً من مراحل التطور التاريخي والاجتماعي ، الذي ولد فيه واستند اليه ، يتطلب زوال الدولة . ويتم ذلك حين لا ينطبق الواقع على المعقول ، بل يكون نقيضاً له ، فنحن في نظام الرأسمالية والدولة ، نعيش داخل « عالم مقلوب رأساً على عقب » ، يعتبر فيه كل ما هو أكثر واقعية (أي الاجتماعي) اقل واقعية (من السياسي) . ويكون فيه افضل الناس (اي العمال والمبدعون) اقلهم مرتبة ، بينما يعد احقر الناس (وهم الوسطاء من كل نوع) من المبدعين . وهكذا تهمل العوامل والظروف الواقعية المشخصة . وان تجاوز مثل هذا الموقف معناه اننا نجعل العالم والمجتمع اقرب الى العقل ، فنعيد التلاحم الحقيقي بين العقلانية والواقع . وذلك باقرار وحدة سامية تجمع بينهما .

واليك ما يقول مار كس في هذه الرسالة الى صديقه روج :

« لقد وجد العقل دائماً ، ولكنه لم يبدُ دائماً في الشكل العقلي ، وبالتالي يمكن للنقد ان ينطلق من أي صورة من صور المعرفة النظرية والعملية ، كما يمكنه ان ينطلق من اشكال الواقع الراهن ، حتى يعرض للواقع الحقيقي باعتباره هدف النقد وخطته

العصوى . والنسبة للحياة الواقعية ، كانت الدولة السياسية ، حتى في الاحوال التي لم تتمثل فيها المتعضيات الاشتراكية مثلاً واعياً ، تنطوي في اشكالها الحديثة خاصة على مقتضيات العقل » .

اي ان هناك عنصراً عقلياً ملازماً للدولة ، سواء في عملها ، ام في قدرتها على التنظيم بل هي تفترض في جميع مظاهرها تحقيق العقل الى حد ما . وحيثما توجد دولة من الدول ، فانها تبدو كما لو كانت تجسداً للعقل . يتجلى ذلك بعض الشيء في رجال الدولة ، ونظماتها ، وتقنياتها ، وادارتها بل وافراد شرطتها . لكننا دائماً نقع في تناقض بين تعريفها النظري ومستقبلها الواقعية . فلا توجد دولة بغير نزاع داخلي ، بمعنى انها تنطوي على جرثومة انقراضها ، ويمكننا دائماً ان نستنبط منها حقيقة الاجتماعية . وكما ان الدين هو خلاصة المنازعات النظرية للبشر ، كذلك كانت الدولة خلاصة منازعاتهم العملية . فهي تعبر في صورتها السياسية الخاصة بها ، عن جميع الخلافات والحاجات والحقائق الاجتماعية .

فلا بد إذن من دراسة الدولة عن كثب ، ولا يجوز لنا تحويلها او تخطيطها على نحو عشوائي . بل ينبغي النظر فيها بوصفها خلاصة او مجموعة الحاجات والصراعات والحقائق الاجتماعية . كذلك يجب على نقد الدولة ان ينطلق من كونها تضم حقيقة ما . وباسم هذه الحقيقة يتبدى التفكير النظري الى ما تشمل الدولة من عناصر تجمعها وتخفيها . فهناك اذن حقيقة اجتماعية للفلسفة والسياسة ايضاً .

يقول مار كس (في كتابه « بؤس الفلسفة ، عام ١٨٤٥) :

« سوف يتسنى للطبقة الكادحة في سياق غوها ، ان تضع مكان المجتمع المدني القديم ، شركة تقضي على اختلاف الطبقات وتنازعها . وحينئذ سوف تزول السلطة السياسية ذاتها ، لأن هذه السلطة بالذات هي الخلاصة الرسمية للتنازع في المجتمع المدني » . وهذا التحليل النقدي للبيروقراطية قد مجملنا على الاعتقاد بأن مار كس كان قد اطلع عن كثب على مؤسسات مختلف الدول ودساتيرها ، والواقع غير

ذلك لأن ما يعنيه ليست الدولة بالذات ، بل علاقتها بالمجتمع . فلم ينصب تحليله في الأساس على « الموقف السيامي » داخل الدولة (وهي مسألة فنية) بل على موقف الدولة داخل المجتمع . فالدراسة الاجتماعية للسياسة هي ، في نظره ، فعل سيامي . ففيم إذن دراسة دولة من الدول ، بحمد ذاتها ، ك موضوع متميز ؟

ومن الواضح ان مار كس كان يتدبر مختلف الدول انطلاقاً مما كان يطلع عليه في انكلترا ، وهي الدولة التي تقدمت الركب في نموها الصناعي ، فلم تضغط بثقلها على التطور الاجتماعي والحياة الديمقراطية ، مما اتاح للطبقة السكادحة ان تشرق طريقها بشيء من الصعوبة ، دون ان تتعرضها عقبات كأداء .

قد تنشأ الدولة على اساس من العنف ، حين يغزو بعض الفاتحين الأجانب قطراً من الأقطار ، لكنها لا تستطيع الاستمرار بغير « قاعدة اجتماعية » ، وبغير ان تنهض بوظيفة ما .

يقول مار كس :

« من اجل الدفاع عن المصالح المشتركة ، كان المجتمع قد اوجد اجهزته الخاصة منذ الأصل وتوزيع بسيط للعمل . الا ان هذه الأجهزة (وفيما تحتل سلطة الدولة مكان الثروة) راحت على مر الزمن تخدم مصالحها الخاصة ، فاصبحت الدولة سيدة المجتمع بدلاً من ان تكون خادماً له ... »

وحين يشير مار كس الى :

« ان نضال الطبقة العاملة ضد الطبقة الرأسمالية ودولتها ، قد دخل بعد ثورة ١٨٧١) في مرحلة جديدة » ، فانه يعنى هنا الدولة عامة . وهذه الدولة ، اذا خرجت عن نطاق التوزيع الاجتماعي للعمل ، تغيرت طبيعتها ونصبت نفسها فوق المجتمع .

ووجود مثل هذه الدولة في فرنسا امر واضح لا لبس فيه . يقول مار كس :

« السلطة التنفيذية في فرنسا تنظم بيروقراطي وعسكري واسع ، ولها جهاز حكومي مفقد ومصطنع ، وجيش من المواطنين يبلغ نصف مليون رجل بالإضافة الى جيشها الاخر الذي يناهز هو ايضاً خسمائة الف جندي . وهذه الهيئة الهائلة الطفيلية تقطعي جسم المجتمع الفرنسي وتسد عليه مساماته . ولقد استحدثت ايام الملكية المطلقة ، بعد اعتبار النظام الاقطاعي الذي اُسِّمَت في القضاء عليه . فتحوات امتيازات المدن مع الامتيازات الطبقية التي كان يتمتع بها كبار اصحاب العقارات ، الى خصائص افردت بها سلطة الدولة ، كما انقلب النبلاء الاقطاعيون الى موظفين يتقاضون الرواتب . اما تلك المجموعة المتنوعة المبرقشة من حقوق النبلاء الاقطاعيين المتناقضة ، فقد اصبحت الركيزة المنظمة لسلطة دولة العمل فيها موزع ومركز كما في المصنع . ثم اخذت الثورة الفرنسية على عاتقها عظيم جميع القوى المستقلة المحلية الاقليمية والبلدية في المقاطعات كياناً نشيئاً الوحدة البورجوازية للامة ، فكان لزاماً عليها ان تسمر في العمل الذي بدأت به الملكية المطلقة من تركيز الصلاحيات وتوسيعها وانشاء صلاحيات جديدة واقامة جهاز لسلطة الحكومية ، فاستكمل فابليون آليه هذه الدولة . ثم اقتصر عمل النظام الملكي الشرعي بعدئذ في ملكية نموذجي اضافية مزيد من توزيع العمل بقدر ما كان هذا التوزيع داخل المجتمع البورجوازي يخلق مجموعات جديدة من المصالح وبالتالي اعمالاً متحدة تديرها الدولة . وسرعان ما انفصلت كل مصلحة مشتركة عن المجتمع ، وتعارضت معه باسم المصلحة العليا العامة ، وانفترعت من مبادرة افراد المجتمع فاستحوالت الى غرض من افراض النشاط الحكومي . وذلك مثل اقامة الجسور ونشيد البناء المدرسي وتنظيم الارض المشاع في اصغر قرية حتى انشاء الخطوط الحديدية ، وإدارة الاموال الاميرية والجامعات ... »

وما هي القاعدة التي قام عليها هذا البناء الضخم الذي استكملت بناؤه الثورات المتعاقبة (١٧٨٩ - ١٧٩٣ ، ١٨٣٠ ، ١٨٤٨) بدلاً من تخطيطه ، فكان في نظر الأحزاب المتنازعة على السلطة غنيمة المنتصر ؟ لقد نهض على اوسع طبقة من طبقات المجتمع الفرنسي اي على الفلاحين من اصحاب الملكية الصغيرة . فكانوا يضمنون كتلة ضخمة

« اعضاءها يعيشون جميعاً عيشة متشابهة ولا تربطهم علاقات متنوعة توحدهم ،

فكان غط انتاجهم بعضهم عن بعض بدلاً من ان يفرزم على انشاء روابط مباداة
فيها بينهم . فكانت كل أسرة وكل قطعة من الأرض وحدة اقتصادية صغيرة
وكذلك وحدة اجتماعية متميزة تسعى الى الاكتفاء بذاتها .

يقول مار كس :

« كانت هناك قطعة من الأرض مع الدلاح وأسرته . والى جانباها قطعة أخرى مع
فلاح آخر وأسرته ثانية . وكان عدد من هذه الأسر يؤلف القرية ، وعدد من هذه القرى
يؤلف المحافظة » .

وهؤلاء الفلاحون الصغار يشكلون طبقة اجتماعية ، بسبب تشابه احوالهم
الاقتصادية . ومع ذلك ، لم تقم بينهم سوى علاقات محلية ولم يؤلفوا طبقة اجتماعية
بالمعنى الصحيح ، فكانوا عاجزين بانفسهم عن حماية مصالحهم الخاصة ، فلم يستطيعوا
ان يثقلوا انفسهم فكان نوابهم في نظرم اسبأدا لهم ، اصحاب الأمر والنهي ،
والسلطة الحكومية المطلقة . (١)

هذه الصفحات التي كتبها مار كس استحققت مجدارة شهرتها الواسعة .
فليست فيها ملاحظة لا تصيب كبد الحقيقة ، ويؤدي فيها العرض التاريخي الى لوحة
مشيرة أخاذة ، تتركز فيها الأحداث المتباعدة زمنياً ، كما يقال أحياناً ، لتؤلف
بمجموعة حية . وهكذا بدلنا مار كس على ان روح المساجدة ، والغاية العملية ،
والنقد الجفري ، لا تسيء الى النزاهة العلمية . بل هي على العكس تدرك
موضوعية اعمن ، إذا ما هيمنت عليها العبقورية مع متانة التفكير ، جنباً الى
جنب . ونحن في هذه اللوحة التي رسمها مار كس نقف على كل شيء : على اصل
الدولة الناشئة عن توزيع العمل ، وعلى وظائفها السياسية حين يكون مستوى
قوى الانتاج متدنياً أي في حال العوز (النسبي) ، وعلى وجههم الطفيلي

(١) الثامن عشر من شهر برومير للويس بونليارت م ١٣٠ - ١٣٢ ، باريس

المطبوعات الأمية ١٩٢٨ .

وطريقتهما في الاستحواذ على نسخ المجتمع والأستثناء به ، ثم على أسلوبها في لم
شئت مجتمع يتألف من وحدات اقلية متناثرة هي اقرب الى الاكتفاء الذاتي
وتتويجه وجعله كالبنيان المرصوص . وكما سبق لما ركس ان اشار اليه في تحليله
« الأيديولوجية الألمانية » بأنه يقول :

« إن الشروط الواقعية والحياة المادية للأفراد لا تغضع مطلقاً لأرادهم ...
وهي ليست في شيء من إبداع سلطة الدولة ، بل هي على العكس القوة التي تنشئ
الدولة ... (١) »

فيكون لكل دولة خصائصها ضمن مخطط عام يعتبرها دائرة من دوائر
المجتمع نصبت نفسها قوله ، وتربعت على عرشه . وفي ألمانيا ، منذ القرن
السادس عشر حتى التاسع عشر ، كان عجز طبقات المجتمع هو الذي اتاح قيام
الدولة (لا كما حدث في فرنسا حيث وجدت طبقة معينة لكنها كانت
واحدة ضعيفة) .

يقول مار كس :

« ان عجز حلقة خاصة من حلقات المجتمع لم يتيح لها ان تسيطر سيطرة تامة .
(وهنا لا مجال للحديث من هيئات اجتماعية او طبقات ، بوسعنا على ابعد لتقدير الكلام
من هيئات متداخلة وطبقات في حال النشوء) ، فكانت النتيجة الحتمية خلال فترة
الملكية المطلقة ان الدائرة الاجتماعية الخاصة التي استولت على الحكم اخذت تستقل استقلالاً
غير طبيعي ، واسرفت في هذا الاستقلال كما نرى في البيروقراطية الحديثة . وعلى هذا
النحو قامت الدولة كسلطة تكلمي ذاتها ... » (٢)

وغير طبيعي ان تهتز ظاهرة اجتماعية عن المجتمع ، وان تتحول الممارسة

(١) الأيديولوجيا الألمانية - طبعة كوست . المؤلفات الفلسفية ،

الجزء ٨ ص ١٥٧ .

(٢) الأيديولوجيا الألمانية الجزء السابع ص ١٨٤ - ١٨٥

الاجتماعية الى دراسة سياسية . وغير طبيعي ايضاً ان يتوطد مثل هذا الوضع ، بدلاً من ان يكون مرحلة عابرة فقط لا يلبث ان يتغلب عليها التطور الاجتماعي والممارسة الاجتماعية .

ولئن قامت الدولة لإذن بمبادرات مقبولة بل وخصبة ، في تنمية الحياة الاقتصادية مثلاً ، يبقى مع ذلك ان هذه المبادرة قد انتزعت من المجتمع (المدني) بحقد ذاته ، الذي نخلى عن ادارة المصالح المشتركة ونقلها ، ضعفاً او قسراً ، إلى الدولة التي تحولها الى مصالح تسمى بالمصالح العامة ، تتولاها على طريقتيها ، اي باختصاص المصلحة الخاصة لصالح الجماعات المتسلطة وخدمة أجهزة الدولة .

وغالباً ما اتهم ماركس بالتناقض ، وعلى الخصوص في موضوع الدولة ووظائفها . فقليل انه ينسب قارة الى الدولة دوراً واقعياً ايجابياً ، وقارة لا يرى فيها سوى التطفل . وبالفعل ، عندما تدبر ماركس نظام الإنتاج الآسيوي ، اكد على الوظائف الاقتصادية للدولة وفعاليتها ، فكان بقدر الأهمية الإدارية الكبرى (اي أجهزة الدولة وحدها) ان تتولى في تلك الأصقاع الواسعة شؤون الري وانشاء السدود على الأنهار وشق الترع التي لا بد منها للزراعة والتجارة . والحاجة الماسة الحيوية للارتفاع بالمياه ارتفاعاً مشتركاً ، تلك التي حملت المتعبدون الأفراد في الغرب الى ان يتحدوا في جماعات (سواء في ايطاليا ام في بلاد الفلندرك) هي التي فرضت

« التدخل المركزي للحكومة في الشرق حيث كان المستوى الحضاري متدنياً ، وكانت الأقاليم واسعة الأرجاء مما حال دون ظهور مثل تلك الجماعات من المتعبدون . »

وهكذا ظلت فئات الفلاحين على حالها (وهي فئات زراعية وعزلة ، ومجموعات من القرى) خلال آلاف السنين في تلك الأصقاع ذات المساحات

(١) الايدولوجيا الألمانية الجزء السابع ص ١٨٤ - ١٨٥ .

الواسعة الرحبية ، فكانت المدن الطفيلية (ذات الإنتاج الضئيل) مراكز ادارية وعسكرية ، أشبه بالوحدات الصغيرة التي تحيط بها البقاع الزراعية الشاسعة . وعلى هذا الأساس ، لم تلبث الدولة ان صارت مدبرة البأس (طاغية) ، لكنهما تمارا بسرعة فائقة ثم تعود ثانية الى الوجود وبنفس السرعة . وكان لها من الأهمية ، في تلك الأمبراطوريات الآسيوية ، ما يجعل الزراعة تنهات في ظل حكومة ثم تبعث من جديد في ظل حكومة أخرى ، وبذلك غدت الدولة مع الملك و افراد الحكومة من اصحاب العقارات يتملكون فائض الإنتاج الزراعي هذا ما حدث منذ اقدم العصور في مصر والهند والصين .^(١)

ربما كان هناك إذن ، وعلى اقل تقدير ، التباس في التفكير الماركسي ، ولعلك تلاحظ مع ذلك ان الماركسية الرسمية قد جلت هذا الالتباس لتحل محله ، مع الأسف ، نزعة وثوقية . فهي تارة تغفل نظام الانتاج الآسيوي لأنه كان يجرها لأسباب عديدة ، وتارة تبسط التاريخ وتجعله يجتزأ قباعاً المراحل التالية : الإنتاج الآسيوي ، الإنتاج في نظام العبودية ، ثم في النظام الإقطاعي وأخيراً الرأسمالي . فكان كل من هذه الأنظمة ، في زعمها ، ينهض على انقاض النظام السابق ، الذي ه يزيله ، من الوجود زوالاً قد يكون تاماً تقريباً .

لكن هذا الالتباس ينبغي بالفعل إذا سلمنا ان ماركس قد تصور امكانات مختلفة لتطور التاريخي لانه قصر على نسق واحد ، اي ان الأمكان الذي

(١) بوسعنا ان نضيف اليها ماركس قبل كولومبس ، وبعد الغزو ، فئمة نصوص عديدة لماركس عن « نمط الانتاج الآسيوي » في رأس الدل (الكتاب الأول الجزء الثاني) وفي مقالاته لنيوبورك ديلي تربيون (حزيران ١٨٥٣) وفي مراسلته مع المجاز هذا العدد . ومن المناقشات الحديثة حول هذا الموضوع ما يمكن مراجعته في (مجلة الفكر ، نيسان ونشرين اول ١٩٦٤) . وهي من الموضوعات النادرة التي استعادت الماركسية الرسمية بشيء من المبادأة .

حققه التاريخ في اوربا قد لا ينطبق على ماتحقق في القارات الأخرى (٢) فلئن وجد تناقض ظاهري في التفكير الماركسي، اي بعض الخلاف ، كان مرده الى تصور تاريخي اغنى واكثر تشعباً من التاريخ الذي عرضت له الوثوقية الماركسية . والأمر الثابت ، عندنا ، هو ان التحليل النقدي للدولة في رأي ماركس ، ينبغي ان نستخدمه على نحو يختلف باختلاف الحالات النوعية ، اي حسب كل نمط من أنماط الإنتاج ، وبعاً لكل طور من اطوار التاريخ وكل قطر من الأقطار . وذلك اعتماداً على مظهرين اثنين : البنيات الاجتماعية (او الطبقات) والظروف التاريخية الطارئة (كافتوحات وطريقة الحكم وطباع الفاتحين وخصائص جيوشهم وما الى ذلك) .

فالدولة هي التي تكشف لنا عن سمات هذا المجتمع الذي نوات فيه مقابلد الحكم ، ونصبت نفسها عليه . فهي تقدم لنا ، كما نعلم ، خلاصة نضاله ومنازعاته . وفي المقابل ، تمكننا الدراسة الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع ان نفهم الدولة ونشرحها ، احتشاداً الى اسباب قيامها العديدة المتنوعة .

فالحقيقة ، عند ماركس كما كانت عند هيجل ، هي دائماً امر مشخص اذن نوعي وخاص (الخاص الذي ينتظم في العام) . لكن ماركس ، في هذا المجال كما في المجالات الأخرى ، قد جعل الصيغ والمفاهيم التي تقدم بها هيجل تستري على قدمها ، حين قال ان الحادث المشخص هو الاجتماعي لا السياسي .

وليس من العسير ان نلقى في مؤلفات ماركس مثل هذه الدراسات التحليلية المشخصة التي تلتقب بحق « دراسات اجتماعية » . ولقد اوردنا امثلة كثيرة عليها ، إلا ان هناك دراسة مغمورة قلما اطلع عليها الباحثون ، تصلح لأن تكون

(٢) فرضية وضعت خلال المناقشات الأخيرة .

نموذجاً مجتهدى في هذا الصدد وهي مقالته المسماة : « كشف النقاب عن محاكمة الشيوعيين » (وكان ماركس وقد عني الى المثل بين يدي المهلفين في مدينة كولن عام ١٨٥١) . قال فيها (١) :

« لقد ول زمان تلك الحرافة التي تمزق قيام الثورات الى سوية فئة قليلة من منبري الفلافل والشغب . ونحن الآن نعلم علم اليقين أن للانتفاضة الثورية ، حبثا وجدت أسبابا تكمن في تلك الحاجات الاجتماعية التي لم تتمكن المؤسسات القديمة من تلبيتها . ولعل الناس لم يحسوا بها احساساً قوياً عاماً ليضمن لها النجاح المباشر . لكن كل محاولة لكتبنا كتبنا عنيفاً ، لن تزيدنا إلا ضراوة ... وغرضنا الآن هو أن نتدبر الظروف والملاسات التي أدت الى الفتنة الأخيرة وافضت بها الى الفشل ... كلام تكمن الحركات التي حدثت في شباط وآذار ١٨٤٨ من عمل افراد متميزين ، بل كانت تعبيراً تلقائياً قاهراً لتلك الحاجات ... »

يتبع هذا القول تحليل الطبقات ، والحاجات الاجتماعية التي لم تجد تلبية لها في المانيا عام ١٨٤٨ .

ولو أننا وقفنا عند هذا الحد من البحث ، لبقى تلخيصنا لعلم الاجتماع الماركسي ناقصاً مشوهاً ، لأن هذا العلم لا يتعدى حينئذ المعرفة التأملية النظرية (كما لو كنا في دائرة مربعة) ، طالما أن النظر والتأمل في رأي ماركس ينعان الفكر من الوصول الى الشخص ، أي يحولان دون الوصول الى المعرفة الحقة . ثم ان التفكير الماركسي لم يستهدف فقط العمل ، بل هو نظرية للعمل ، وتأمل في البراكيس ، أي في الممكن والممتنع . وبالتالي لا تفصل معرفة الدولة والبيروقراطية عن الفعالية الثورية التي تسعى دائماً الى التغلب عليها . ولقد رأينا الى أي حد تطوي المعرفة على النقد الجذري (وهو الفترة السالبة) والى أي حد تغذي المعرفة مثل هذا النقد . أي أن التفكير النقدي لا معنى له ولا مجال له إلا في الممارسة الثورية ، فهو نقد يفعل فعله في الموجود .

(١) لترجمة الفرنسية ، باريز ، شليشير ، ١٩٠١ ص ٢ - ٥ .

فاذا نحن دلفنا من الانتقاد السياسي الى العمل السياسي ، اعترضتنا
مسألتان : مسألة الحركة ومسألة الاستراتيجية .

فالحركة عند ماركس مفهوم اساسي لا يبدل له . وكنا قد طرحنا جانباً
ذلك الالتباس الشائع الذي يخالط بينها وبين مفهوم « النقد » . فالحركة (وهي
أوسع من كل نقد) تضم العديد من ظواهر النقد (كالظواهر الطبيعية والحيوية
والجغرافية الخ ...) وتستثيرها وتفرض بها الى نهايتها . وهي معقدة شديدة
التعقيد ، وإن كانت تبسح لنا تحليلها في مستويات وأطوار ونواربخ خاصة نوعية
(كتاريخ التقنية ، والاقتصاد والحقوق والفلسفة وما الى ذلك) . وقد تستنفد
مظاهرها الجزئية ، لكن « الصيرورة » الأساسية باقية لاتنفد . وليس هذا الرأي ،
بحد ذاته ، نظرة فلسفية للعالم ، بل هو عرض للتجربة الانسانية في جملتها ، أو
هو التاريخ بوصفه مجموعة من الأحداث ومن الدلالات ، كما هو من معطيات
البراكسيس ، بـل العنصر الرئيسي فيها . كذلك تتبع الحركة للارادة أو
الارادات الانسانية ان تتدخل في اللحظات الملائمة ، دون أن تمتلك ناصيتها وان
تسيطر عليها . وتبقى هذه السيطرة على « الصيرورة » (في الطبيعة والتاريخ)
هدفاً وحيداً لا واقعاً منجزاً . ومن ثم تتولد عن الصيرورة احداث لم تكن في
الحسبان ، ولولا الأمور المفاجئة غير المتوقعة والمستعدة التي تتعدى نطاق النقد
المعروف ، لما امكن ان يتم الابداع والابتكار ، ولما جاز لنا ان نتحدث عن
التطور والصيرورة . ولقد سبق لنا ان شرحنا كل ذلك . والذي يعنينا الآن ،
على صعيد الدولة والقوى الاجتماعية والنقد السياسي ، هو ان نتساءل عن ماهية
هذه « الحركة » . فهي ، عند ماركس ، حركية عمالية ثورية ، لولاها لانعدم
التطور في المجتمعات الراهنة التي تهيمن عليها الدولة الحديثة . كل ما يجري وكل
ما يطرأ بغتة في هذه الدول يكون منشؤه الحركة الثورية ، وتكون دواعيه

وأسبابه مؤازرة الحركة أو مقاومتها . وبالتالي يصير الضغط الذي تمارسه البروليتاريا سواء كان مكبوتاً أم متفجراً ، مستتراً أم ظاهراً ، سبب التاريخ ومسوغه ايضاً ، وذلك منذ اللحظة التي تدخل فيها البروليتاريا كبقوة سياسية (أي منذ ان تبرز للوجود كطبقة اجتماعية وتستمر على هذا النحو) . فيمكن لهذا الضغط أن يشتد أو يضعف ، وحينئذ تمتاز الحركة فترات متفاوتة ، حسب الملابسات التاريخية للاقطار وحسب بنيتها الاجتماعية السياسية ، إلا انها لا تنقطع .

وفي سياق التاريخ ، كان تغير القوى المنتجة وتطور التقنيات من الاسباب التي أدت إلى التحول الاجتماعي أو إلى تطور الأحداث (وان تدخلت في الأمر وسائط مختلفة) . وكان النزاع بين الطبقات ، خلال الأيديولوجيات ، من دواعي التحولات الاجتماعية . ويظهر الطبقة السكادحة ، لابد من أن تتقارب الأسباب والدواعي حتى تتحد في وحدة عقلانية سامية المجتمع ، وهذا مايقود الى طفرة كيفية ، يزول معها تناقض الطبقات داخل الوحدة الجديدة المستعدة ، دون أن تلاشى هذه الطبقات . فلم تعد الحركة فقط ، عند ماركس وفي التفكير الماركسي ، شبيهة بالصورورة الميغلية ، التي هي طريق يبي ويحدد ذاته ويبدع مستقبله مستنداً الى تجربته الخاصة والعودة على نفسه . مثل هذا التعبد النظري لم يعد كافياً ، لأن الحركة انما تلتصق ذاتها وقدل على صحتها في البراكسيس . ليس الحامل لها « الذات » أو الشعور بالذات والروح المطلق ، بل إنه (إذاجاز لنا أيضاً أن نستعمل كلمة « حامل » الفلسفية) الطبقة العامة . ولهذا السبب ، كانت الحركة من اختصاص الدراسة الاجتماعية .

والحركة التي تصورها على هذا النحو مظهران - بق أن أشرنا اليهما - ، وليس من نافلة القول ان نعود فنؤكدهما ثانية ألا وهما : المظهر الكمي والمظهر الكيفي . أما الأول فهو النمو الاقتصادي (أي التكامل التقني وازداد الانتاج

المادي الذي يقدر باطنان الفهم والفلاذ الخ ..) وأما الجانب الكيفي فهو التطور الاجتماعي (أي شدة النشاط الاجتماعي ، وفعالية النطحات التي تحمل الواقع الاجتماعي محل الواقع السياسي من خلال الديمقراطية وتجاوزها ، وكذلك إنتاج الأعمال الفكرية) ولا يتعم على هذين المظهرين ان يسيرا جنباً الى جنب وبنفس الخطأ ، فقد يحدث غمركي (القوى المنتجة) بصورة متدرجة في فترة من الزمن ، تتبعها فجأة طفرات كيفية . على ان هذين المظهرين الحركة ، في رأي ماركس ، لا ينفصلان مطلقاً . والصورورة التي تم من جانب واحد هي صورورة مشوهة (أو بتعبير فلسفي صورورة ضائعة) . فإذا وُجد غمركي دون ان تدخل الطبقة الكادحة ، انعدم التطور الكيفي .

هذه الحركة الأساسية (العمالية الثورية) تشق طريقها اذن ولانفس سبيلها . وعلى التفكير النظري ان يهدلها هذا السبيل ، وان يجنبها الردوب ومواقف الزلل والتجارب الباطلة ، فالحركة غير معصومة عن الخطأ وهي تبوهن على صحتها اثناء تقدمها . ولكننا لا تدفع دائماً الى الامام واثقة الخطا وفي مسيرة ظافرة . بل تصطدم بالعراقيل والعقبات . والنظرية السياسية هي في خدمة هذه الحركة التي تحتاج الى حاجة اجتماعية . وبذلك تم الوحدة بين التفكير النظري والممارسة العملية . واثن نوسجت بينها الصلات ، الا ان هذه الصلات ليست بسيطة ، كما انها ليست في المعطيات المسبقة ، التي تظل على حالها متناهلة دائماً ، بل هي صلات جدلية قد لا تمت الى المناطق ولا الى المعرفة الاختبارية . وربما قام نزاع بين التفكير النظري والممارسة العملية ، في فترة عصية من فترات التاريخ .

ما هي اذن الصيغة التي ينبغي ان يصاغ بها التفكير النظري ؟ هل هي منهاج أم خطة استراتيجية ؟

اغلب الظن ان ماركس لم يعرض اعراضاً تاماً عن فكرة المنهاج ، وان

كان لا يجد فيه خاصة خارقة ، تحفز على اشجيع الحركة واثرها ، اذا هي تردت
أو تعثرت أو تراجعت بصورة مؤقتة . وهو يرى ان خطوة واحدة تخطوها
الحركة الواقعية الى الامام افضل من العديد من المناهج^(١)

أما فكرة الحطة الاستراتيجية فقد احكم اعدادها العلماء المعاصرون (في
الرياضيات والاجتماع والتاريخ) وذلك بعد ظهور مؤلفات ماركس ، وان
كان الألماني كلوزفيتز قد بحثها في كتبه . وليس من العبث ان نذكر القراء بان
هذا المفكر قد اسلمهم هيجل ، وان لينين قد اكب على دراسته ليتقصى التاريخ
والحروب وامكانات الحركة الثورية .

يمكننا اذن ان نتطرق لمفهوم الاستراتيجية السياسية وان لم يصرح به
ماركس ولم يستخدمه استخداماً منظماً . ونحن نعلم كيف نشأ وتشكل مثل
هذه المفاهيم وافضل مثال يوضح لنا ذلك هو مفهوم العمل الاجتماعي . وهما نحن
نعيده الى الاذهان بسبب اهميته القصوى . لقد ظهر هذا المفهوم بتأثير البراكيس
في ظروف معينة وفي اواخر القرن الثامن عشر . وكان حينئذ توزيع العمل
الذي بلغ غلبة التعقيد يستلزم وضع نظرية توحد الأعمال الجزئية في المجتمع
باعتباره كلاً شاملاً ، وفي نفس الوقت ، كان تطور الآلات (وخاصة تلك
التي تتحرك ذاتياً) وانتشارها في المصانع ، يحمل على التنبؤ بتجاوز
العمل المادي بعد فترة من الزمن ، لنتمض به آلات مختصة . لذلك اعد
علماء الاقتصاد مفهوم العمل الاجتماعي على الصعيد الاقتصادي (ونذكر
منهم آدم سميث وريكاردو ومن ثم ماركس نفسه) . ثم اخذ هذا
المفهوم يتفاعل مع التاريخ بأمره ، ان صح هذا القول ، فسمع لنا ان ننصو

(١) . ملاحظات هامشية على برنامج الحزب العمالي الألماني . (١٧٥) طبعة

بلياد ، الجزء الاول ص ١٤١١ .

كيف كانت تعمل ولتنتج المجتمعات التي خلت من هذا المفهوم ، وكيف كانت تصور نشاطها من الناحية الايديولوجية . والسؤال الذي يعترضنا الآن هو التالي : ألم يحدث شيء مماثل بالنسبة لمفهوم الاستراتيجية ؟ لقد وضعت منذ زمن طويل ، خطط حربية وسياسية . وكان ما كيافل اول من ابرز مفهوم الاستراتيجية الى حيز الوجود . وتبعه كلوزيفتز ، واصبح المفهوم أكثر دقة (بفضل نظرية المضاربة وبفضل المنطق الأجرائي والمنطق الرياضي الخ .) وراح يؤثر في الماضي .

ولقد وضع ماركس كثيراً من الخطط السياسية ، وبوسعنا ان نطلق لفظة « الاستراتيجية » على بعض الاشارات التي اوردها في كثير من النصوص ، مشربة ان نقدم ملاحظتين : الاولى هي ان الهدف الرئيسي الذي يوجه الخطط المؤقتة هو ، في رأي ماركس ، دعم الطبقة العاملة والحركة العمالية على الصعيد العالمي . والثانية هي ان هذه الاستراتيجية « السياسية » تستهدف القضاء على السياسة بالذات اي تريد انهيار الدولة بعد تحويلها تحويلاً ثورياً ، وامتصاص الواقع الاجتماعي للواقع السيامي . تلك ملاحظة اساسية ، اذا ما اغفلت ، بدا لنا ماركس وكأنه من انصار ما كيافل ، او بدا لنا ما كيافل رائداً من رواد التفكير الماركسي ، وبالتالي تحول الواقع السيامي ، انطلاقاً من ماركس (وكذلك ظاهرة الدولة) الى جوهر ثابت يسمو على الزمن ، غير قابل للتفاوت ولا يمكن تجاوزه .

والمعروف ان ماركس ، وفي مدة طويلة من الزمن (بعد فشل ثورة ١٨٤٨) ، كان قد اعتبر روسيا القيصرية العدو الأول للحركة العمالية . وكان تحليله السيامي ، الذي أعاده أكثر من مرة ، يقوده دائماً الى ان يرى في القيصر الرومي او في دولته المستبدة ، حارساً أميناً يقوم على مصالح اوروبا ، وبسهر على نظام الملكية الخاصة ، وظن ماركس ان القيصر إذا ما تعرض لحرب قاضية ، كان مصيره الأفلاس والانهيار ، لذلك حل ماركس بشدة وفي مقالات عديدة

على الوزير الانكليزي المرستون لأن حرب القرم كانت تراعي قبحه روسيا وتريد فقط ابعاده عن جزيرة البلقان . ولأسباب مماثلة ، عام ١٨٧٠ ، رأى مار كس في نابليون الثالث الرجل الذي كان يحول دون تحقيق الوحدة السياسية الألمانية التي كانت ضرورية لمهيرة الحركة العمالية . ولكن منذ ٤ ايلول ١٨٧٠ حدث تغير مفاجيء ، فقد تمت الوحدة الألمانية تحت أمرة بسمارك الذي راح يمدد الجمهورية الفرنسية ، وهي التي كان العمال يساندونها ، لأن ما كانت مفيدة للحركة العمالية . وهكذا نرى في مؤلفات مار كس انجهاً عاماً ، اي خطة استراتيجية توحى بقرارات عملية في الملاحظات الحاسمة والأوقات العصية . ومن السهل ، حين نفغل مثل هذه المفاهيم (الاستراتيجية والحطة العملية) ان ننعت مار كس ونظريته الاجتماعية الحاسية بعدم الانجهاً وللتناقض والعداء لفرنسا والمانيا وانكثروا الخ ...

ولقد اظهر مار كس ، في تحليله الظروف السياسية وعرضه الحطـط العملية ، عنفاً بالغاً في مناجزة خصومه (اي خصوم « الحركة العمالية ») واهملت هذه النصوص التي يتجلى فيها اسلوب خاص في التحليل السياسي ، وكأنها لا تنتمي بصلة الى نظريات مار كس او مؤلفاته او شخصيته . والحق ان المناسبات التي دعت الى تأليف هذه النصوص قد طواها الزمن او غدت بعيدة عنا . لكننا مع ذلك لا يمكننا اغفال الشخصيات ولا الأحداث التي تعالجها تلك المقالات . واليك مثلاً هذه اللوحة التي وضعها مار كس للوزير المرستون (في صحيفة الشعب بتاريخ ٢٢ تشرين الأول ١٨٥٣) كنموذج لدراسة « اجتماعية - سياسية مشخصة » .

يقول مار كس :

« هذا الوزير الذي بلغ السبعين من عمره وقام بدور سياسي منذ عام ١٨٠٧ ، لا يعدم وسيلة ليظهر فيها طرافته ، ويبعث الأمل في النفوس ، كما لو كان شاباً طريراً

لما ثبتت كفاءته ، فراح ينجي الناس وبغدد عليهم الوعود . وهو وإن يكن على حافة قبره ، يملأنا دائماً تنويع منه إن يسلك سلوكاً مهنياً جديداً ، ولو وافاه الأجل في الغد لدهشت انكائرا قاطبة حين يقال لها إنه عمل وزيراً طوال نصف قرن من الزمن .

لم يكن على مستوى واجباته ، كرجل دولة ، بل على الأقل كممثل مسرحي ، قادر على اداء جميع الأدوار ، يجيد اللون المزلي واللون البطولي ، والهجسة العاطفية المؤثرة وكذلك اللهجة العادية المألوفة ، في المأساة والتبريج . على أن التبريج ، في أغلب الظن ، اقرب الى ميله وهواه .

لم يكن خطيباً مفوهاً ، بل كان ماهراً في المباحكة ، يملك ذاكرة قوية ، ومرونة ممتازة ، ومعرفة عميقة لجميع حيل النواب والأحزاب ودسائسهم ، حتى غداً خبيراً لا يشق له غبار في معالجة اصعب القضايا ، يتناولها بلباقة قامة ، واسترخاء فائق ، مستغلاً الشائعات ، قادراً على التأثير في جمهوره ، تحميه فطرسته الوقحة من كل مفاجأة ، وتضعه مهارته الأنانية بأمان من كل غمائل يكشف سره . ويبيعه استنثاره العميم واستخفافه الاستغرافي المطلق عن الظهور بمظهر العذف . ويستميل الناس اليه بذكاؤه المرحف ، كما يحافظ على رباطة جأشه ، في جميع المناسبات ، فيثقل على خصومه ممن عصفت بهم الأهواء ، وإذا هو لم يتمكن من موضوع بحث ، استطاع على أقل تقدير ان يتلاعب به . فإذا اهوزته الأفكار العامة ، نسق جملة من الآراء التي لا أصالة فيها . ينفر من الكسل والتواني لأن فكره لا يعرف الملل والكال ، ولأنه متمتعش الى المرح والمزج والقيام بنشاط ما ... فإذا لم يبلغ النصر ، سعى الى أن يظهر بمظهر المنتصر ، وإذا اعجزه الغمام العمل ، قنع بالمحاولة والجهد ، وإذا هو لم يوفق في التدخل المباشر ، اكتفى بدور الوسيط . وحين تقعد به همة عن مناجزة حدو شديد البأس ، يلتمس لنفسه عدواً هزلاً . فهو لا يستطيع النبوض بالشاريع الكبرى ومتابعة الأهداف الجليلة ، لأنه يتعثر بالمصاعب وينجو منها بفخار كاذب . يحتاج الى تعقيد الأمور كيلا يبقى فارغاً من العمل . وعندما لا يتوفر له هذا التعقيد ، يصطنعه اصطفاً إذ يرى متعة في مظاهر النزاع والنضال والتفاس ، وفي تبادل المذكرات الدبلوماسية ، وفي اصدار الأوامر الى السفن البحرية لتخرج من موانئها ، فتؤدي كل هذه المناورات والألاعيب الى مساجلات برلمانية عنيفة تمنحه مجداً هزلاً ، هو المهدف الوحيد الدائب لكل مساعيه . أما المنازعات الدولية فهو يخوضها بمباراة الهاوي . يدفع بالأمور حتى تبلغ شفا الهاوية ، أو تظهر بمظهر الجد البالغ ،

ثم ينسل منها بعد أن يكون قد استمتع متعة فامة بهذا الانفعال الشديد الذي يبدو اليه
فؤاده . لم يكن في نظره تطور التاريخ الدولي سوى الهبة ، ابدعت خصيصاً للتربية
عن الأمير النبيل فالرسون اوف فالرستون .

لقد كان يخضع بالفعل لكل تأثير اجنبي ، لكنه يقاوم هذا الضغط بالكلام . ولقد
ورث عن سلفه كاتينغ تلك الرسالة التي اضطلمت بها انكلترا في نشر النزعة الدستورية
داخل القارة الأوروبية . فكان يتذرع بشق الذرائع لاثارة التمرات القومية ، ومقاومة
الثورة خارج بلاده ، وتحريك الشبهات والغبرة مع الدول العظمى ... فهو وان
من حزب المحافظين ، في بداية عهده ، إلا انه محج في استخدام الأكاذيب والاحداث في
ادارة الشؤون الخارجية . وهي الوسائل التي تشكل الاسلوب الأساسي لحزب الأحرار .
والمد كان خبيراً في استخدام اللغو الديمقراطي مزوجاً بالآراء الارستقراطية . يعلم كيف
يعطي السياسة المسالة والمراية للبورجوازي خلف الهمجة الشائعة التي عرفت عن
الارستقراطي الانكليزي المريق . اختصاصه في ان يظهر بمظهر القبر عندما يتجنب
القتال ، ويظهر المدافع عن الأشخاص الذين يتخلى عنهم ويؤوهم . يعرف حق المعرفة
كيف يداري عدوا ظاهراً وكيف يدفع الى اليأس حليماً ممكناً ، لأنه في اللحظة الحاسمة ،
ينحاز دائماً الى جانب القوي ضد الضعيف ، وحين يولي الأذمار ، يغطي هزيمته باللفظ
الحماشي الطنان .

وكما غدر بالدول الأجنبية ، فعل ذلك بدب جم ... فاعتمد الطغاة على تأييده
لهم ، بينما لم يمد منه المضطهدون إلا سخاه خطايا ... فكانت اكبر احتمالات النجاح ،
حق الساعة الزامنة ، بجانب خصمه . وكافت صداقته حتى الآن نذيراً بهلاك محقق ، ولئن
كانت خبرته الدبلوماسية لم تنجح في النتائج الواقعية لسياسة الخارجية إلا انها تنأق
بضياء ناصع وهاج فيما يقدمه للشعب الانكليزي من تأويل لها ، فيعوض الجمهور بالكلام
عن الواقع ، ولقد كان مسؤولاً منذ ثورة ١٨٣٠ عن سياسة انكلترا الخارجية ، باستثناء
الفترات التي حكم فيها حزب المحافظين (من تشرين الثاني ١٨٣٤ الى نيسان ١٨٣٥)
والفترة الواقعة بين ١٨٤١ - ١٨٤٦ . إلا أن فاعلة عهده بالسياسة قد تميزت بطابع
خاص انفردت به . ففي ٣ شباط ١٨٠٨ انبرى بخطب ويدافع عن سربة
المعارضات الدبلوماسية ... »

فكيف استطاع النقاد إذن ان يأخذوا على ماركس اغفاله الشخصيات

الفردية ، ليقتصر همه على الأطر العامة ، ومباذيه التقيد على الضعيف التاريخي ،
و « الكتل » الاجتماعية فقط ؟

ولئلا نضيع في التفاصيل ، سوف نعرض للخطوط الكبرى التي تميزتها
الاستراتيجية السياسية عند ماركس ، لأنها وليدة نظره الاجتماعية وتحليله
السياسي وفي رأينا ، توجد لديه ثلاث خطط استراتيجية للحركة الثورية ، أي
ثلاثة امكانات متميزة :

آ - الأمكان الأول هو ان تتمكن الحركة الثورية من جمع غالبية
« الشعب » والاستيلاء على السلطة بغير هدف لتحقيق أهدافها الاقتصادية
والسياسية .

ب - الأمكان الثاني هو أن تجمع الحركة الثورية غالبية « الشعب » ثم
تغير بعنف على السلطة فتتزع من الطبقات المتسلطة وسائلها الاقتصادية
والسياسية .

ج - الأمكان الثالث حين لا يستطيع الحركة ان تجمع سوى فئة
قليلة من « الشعب » ، لكن هذه الفئة تبدو على جانب من التماسك والحزم
والبطولة بحيث تتمكن الحركة من ان تشن حربا على الطبقة المتسلطة .

ولفظه « شعب » في هذه النصوص ، لها معنى محدود ، فهي تفيد نواة
من الكادحين تتحالف حولها بعض الطبقات ، واحزاء الطبقات وترسبات اجتماعية
متنوعة (من فلاحين وحرفيين وتجار ومثقفين وايضاً بورجوازيين أحرار) يعبر
عن هذا التحالف بكلمة « شعب » ، التي لها معنى دقيق من الناحية السياسية ، ومعنى
غامض من الناحية الاجتماعية .

والظرف التاريخي الاول هو ذلك الذي عهده انكلترا ، وبخاصة في .

الفترة التي عاش فيها مار كس ودرس احوال هذه البلاد وتعرف بها . فكانت
 سبيلها الى الديمقراطية السياسية ونوسيعها وتعميقها عن طريق الاقتراع العام .
 ويمكن الطبقة عامة منظمة شديدة البأس ان تمارس ضغطها لتجاوز هذه المرحلة ،
 ولتفرض سيطرتها السياسية شيئاً فشيئاً ، دون ان تستخدم الوسائل القسوى في
 التمرد . ذلك هو سبيل الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي . وهو لا يؤدي الى
 الغاية المنشودة ولن تكون لديه امكانيات الثورة مالم تتوفر للطبقة الكادحة القدرة
 اللازمة ، وما لم تضع هذه الطبقة في حسابها القيام بثورة عنيفة .

يقول مار كس :

« كان الاقتراع العام في نظر الطبقة العاملة الانكليزية ، مرادفاً للسلطة السياسية .
 وكان الكادحون يشكلون الغالبية العظمى للسكان .

ولقد سجل الحصول دلى الاقتراع العام في انكلترا تقدماً نحو الاشتراكية ،
 اكثر من اي اجراء اشتراكي آخر في القارة الاوربية . وسوف ينجم من ذلك حتماً
 سيطرة الطبقة العاملة على الحياة السياسية » (١) .

والظرف الثاني هو وضع المانيا حيث تمت للوحدة القوية « من عل » ،
 وحافظ فيها الاقطاعيون (أو كبار الملاكين) على مراكز قوية ، وتواطأ
 البورجوازيون مع هؤلاء الاقطاعيين واتخذ هذا التواطؤ شكلاً سياسياً منذ نشأة
 تلك البورجوازية . وكان لفشل ثورة ١٨٤٨ دلالة البالغة . فلو أن الطبقات
 المتسلطة في هذا البلد لم تنض حائلاً قوياً دون « الحركة » ، لكان بالامكان التكبير
 في تحويل المجتمع تحويلًا تدريجياً عن طريق حركة اصلاحية سياسية ، انطلاقاً من
 تحقيق الوحدة القومية . والذال الذي يعترضنا هو التالي : هل يتاح لسياسة
 بسمارك (وهي اللون الالمانى لسياسة بوناپرت) أن تقضي على هذه الامنية ؟

(١) نيويورك تريبيون ، ١٨٥١ .

يقول مار كس :

لقد تأخرت الطبقة العاملة الألمانية في تطورها الاجتماعي والسياسي من الطبقة العاملة الفرنسية أو الانكليزية ، بقدر ما تأخرت البورجوازية الألمانية من بورجوازية فرنسا وانكلترا . كما يكون الخدم ، كذلك يكون الحادوم . ذلك لان تطور الظروف المؤدية الى قيام طبقة كادحة عديدة متأسكة وواحية ، مرهون بتطور الظروف الملائمة لقيام بورجوازية عديدة خفية مركزة وقوية . فلم يكن لطغوى الطبقة العاملة أمراً مستغلاً بذاته (١) .

والوضع السياسي الثالث الذي تناوله مار كس كانت الوضع الفرنسي . فلقد قامت في فرنسا (ثورة بورجوازية) من عام ١٧٨٩ - ١٧٩٣ بقيادة أقليات من المدن . جرفت وراها قسماً من الفلاحين والزمت قسماً آخر منهم بالحياد . وكان عليها أن تناضل ضد الاقطاعيين وضد فئة ثالثة من هذه الطبقات الفلاحية . ويرى مار كس أنه ليس من واجب الثورة الاشتراكية السكادحة في هذا البلد ان تكون استمراراً لثورة البعاقبة أو للنزعة البلانكية ، وان كان لهذا الحادئين الفرنسيين دلالة قوية ، وينبغي للحزب الجديد أن يعيرها اهتمامه وان يضع ايضاً في حسابه النزعة الفوضوية التي تستند كذلك الى « الاقلات النشطة » . ولقد جاءت تجارب سنة ١٨٤٨ و سنة ١٨٧١ مؤيدة لهذا التقدير للامور .

وهكذا عالج مار كس الاوضاع السياسية وجميع الأحوال الممكنة (في القرن التاسع عشر) التي تناولتها استراتيجيية الحزب الجديد ، بما يمهّد للسبيل الى اعلان « الثورة الدائمة » . وكان مار كس قد تردد في استعمال هذا التعبير الذي لم يكن له نفس المدلول المستعمل فيما بعد . فقد أصبح يفيد العنف الذي لا هوادة فيه ، والمهجوم المستمر بشتى الوسائل . في حين ان هذه العبارة كانت تعني

(١) فيوبورك تريببون ، نيسان ١٨٥١ .

نضالاً لا ينقطع لكنه يجتاز أطواراً متعددة ويستخدم خططاً استراتيجية ومهابة مناسبة ، تسمح باقتراح الحلول الجريئة لكل المشاكل والنزاعات ، وهي الحلول التي تقضي الى ابعاد شوط ممكن ، والى الأمام ، كما كانت تشير أيضاً الى فترة انتقال تتقوض فيها الدولة القائمة ، وتقوم مقامها دولة قابلة للزوال .

يقول مار كس :

« تتجمع الطبقة الكادحة يوماً بعد يوم في الاشتراكية الثورية وفي الشيوعية التي اطلقت عليها البورجوازية اسم بلانكي . وتعلن هذه الاشتراكية الثورة الدائمة وهي دكتاتورية طبقة الكادحين التي تعد مرحلة لاد منها للقضاء على الطبقات المتداعية وعلى علاقات الانتاج التي تستند اليها ... » (١) .

وعلى أي أساس تتخذ القرارات الاستراتيجية ؟ ينبغي لهذه القرارات أن تعتمد على تحليل البنية الاجتماعية (أي الطبقات واجزاء الطبقات القائمة) وعلى تقدير الظروف التاريخي (الذي يؤثر في الحطة العملية ضمن اطار الاستراتيجية العامة) ، وأخيراً على معرفة نقدية للدولة . وحينما أقامت الطبقات المتسلطة دولة قوية ، من الناحية البيروقراطية والعسكرية ، كان بالامكان اثاره العنف الثوري والقبحه الى التمرد . أما الانتقال المندرج نحو الاشتراكية عن طريق « النزعة الإصلاحية » السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، فانه لا يبدو ممكناً إلا عندما لم تستطع الدولة (بوصفها سلطة انتصبت فوق المجتمع وكانت في خدمة الطبقات المتسلطة) ان تجد لنفسها القوة والدعم بنأى عن للتناقض .

وتقضي بنا قضية الحركة والاستراتيجية الى ابواب قضية اخرى على جانب كبير من الخطورة ، وهي مسألة الأمة والواقع القومي .

يمكننا القول انه لا توجد في مؤلفات مار كس نظرية عامة للواقع القومي .

(١) نضال الطبقات في فرنسا ، ١٨٥٠ . طبعة انجلز براين ١٨٩٥ م ص ٩٤ .

نحدد مفهومه تحديداً محكماً، وإن احتوت هذه المؤلفات دراسات عديدة لأوضاع قومية معينة . واغلب الظن ان الحركة ، في نظر ماركس ، قد تجاوزت الاطار الضيق للأمة . وعلى الاستراتيجية وحدها ان تعبر هذه المسألة اهتمامها .

يقول ماركس .

« للبورجوازية في كل قطر مصالحها الخاصة ، وهي لا تستطيع أن تتجاوز النزعة القومية ، لأن المصلحة عندها هي القيمة العليا ... » .

وذلك رغم ان السوق العالمية التي أنشأها الرأسمالية ، بالإضافة الى المفهوم للبورجوازي للحركة والمؤسسات التي استوحت هذا المفهوم ، كانت المعالم التي مهدت السبل الى مثل هذا التجاوز :

يقول ماركس :

« للكادحين في جميع اقطار مصلحة واحدة ، وهم يحاربون عدواً واحداً ، وينضون معركة واحدة . وهم في غالبيتهم ، وبصورة طبيعية ، قد غلغلا من الأعراف القومية ، وجميع الحركات التي يقومون بها هي في أساسها حركات انسانية ، مناوئة للقوميات . والكادحون وحدهم هم القادرون على القضاء على القومية » .

هذه النصوص التي يرجع تاريخها الى عام ١٨٤٦ (أي انما كتبت بمناسبة عيد القوميات ، الذي احتفل به في مدينة لندن) تدل دلالة واضحة على الأمل الذي كان يراود ماركس ويحدد رؤيته للحركة لدى اقتراب الموقف الثوري . وفي رأيه ، كان قد تم وقتئذ تجاوز القوميات . فراح ماركس وانجاز ، في تلك الفترة ، يؤسسان « لجان اتصال » في سائر الأقطار الأوروبية ، وهي الصورة الأولى للألمية ، وكانت لهذه اللجان عدة أهداف ، ومنها التخلص من الحدود القومية^(١) . لكن ماركس حين يتدبر المسائل السياسية المشخصة (من خطة استراتيجية

(١) مراسلات مع برودون (أيار ١٨٤٦)

نحدد مفهومه تحديداً محكماً، وإن احتوت هذه المؤلفات دراسات عديدة لأوضاع قومية معينة . واغلب الظن ان الحركة ، في نظر ماركس ، قد تجاوزت الاطار الضيق للأمة . وعلى الاستراتيجية وحدها ان تعبر هذه المسألة اهتمامها .

يقول ماركس .

« للبورجوازية في كل قطر مصالحها الخاصة ، وهي لا تستطيع أن تتجاوز النزعة القومية ، لأن المصلحة عندها هي القيمة العليا ... » .

وذلك رغم ان السوق العالمية التي أنشأها الرأسمالية ، بالإضافة الى المفهوم للبورجوازي للحركة والمؤسسات التي استوحت هذا المفهوم ، كانت المعالم التي مهدت السبل الى مثل هذا التجاوز :

يقول ماركس :

« للكادحين في جميع اقطار مصلحة واحدة ، وهم يحاربون عدواً واحداً ، وينضون معركة واحدة . وهم في غالبيتهم ، وبصورة طبيعية ، قد غلغلو من الأعراف القومية ، وجميع الحركات التي يقومون بها هي في أساسها حركات انسانية ، مناوئة للقوميات . والكادحون وحدهم هم القادرون على القضاء على القومية » .

هذه النصوص التي يرجع تاريخها الى عام ١٨٤٦ (أي انما كتبت بمناسبة عيد القوميات ، الذي احتفل به في مدينة لندن) تدل دلالة واضحة على الأمل الذي كان يراود ماركس ويحدد رؤيته للحركة لدى اقتراب الموقف الثوري . وفي رأيه ، كان قد تم وقتئذ تجاوز القوميات . فراح ماركس وانجاز ، في تلك الفترة ، يؤسسان « لجان اتصال » في سائر الأقطار الأوروبية ، وهي الصورة الأولى للألمية ، وكانت لهذه اللجان عدة أهداف ، ومنها التخلص من الحدود القومية^(١) . لكن ماركس حين يتدبر المسائل السياسية المشخصة (من خطة استراتيجية

(١) مراسلات مع برودون (أيار ١٨٤٦)

الشهيرة ؟ فالتشديد على الصورة يؤدي ماذ كرهنا عن أهميتها ، ودراسة هذه الصور
 متصلة بعلم الاجتماع . ومع ذلك تبدي النصوص بعض التردد والالتباس . فطالما
 أن الصورة لا تنفصل عن المضمون ، كما لا تنفصل النظرية عن البراكسيس ، ألا
 ينبغي لنا والحالة هذه أن نعرف الواقع القومي ، وأن نصوغ مفهومه ، وأن
 نجعل منه موضوع توضيح نظري ، بدلاً من أن نعتبره مسبقاً ، أمراً تم تجاوزه ؟
 وعندما درس ماركس غط الانتاج اعتبر تجاوزه أمراً مكنياً ، فانطلق من هذه
 الفرضية ، التي تتضمن بأن واحد تصور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بوصفها
 كلاً ، في تاريخيتها ، مع رفض نقدي جذري وممارسة ثورية ارتقت الى مستوى
 رفيع من مستويات المعرفة النظرية ، أفلا يمكن استخدام الطريقة نفسها بصدده
 الأمة بل ألا يجب علينا أن نملك هذا السبيل ؟ وأغلب الظن ان ماركس يتجنب
 الرد على هذا السؤال أو هو يلف ويدور حوله ، مع انه يزداد في أماننا الحاحاً
 وخطورة . فالأمة التي تعنى بها الحركة وكذلك الدول التي لاهمتها ، هي ذات نظام
 رأسمالي ، والطبقات المتسلطة فيها هي طبقات بورجوازية ، تتصل صلة ما بالقطاعيين .
 أضف الى ذلك ان لكل امة سماتها المميّزة داخل الاطار العام لنمط الانتاج
 الرأسمالي . فما هي العلاقة بين الخاص والعام ؟ ونحن اذا وقفنا عند هذه الحدود ،
 بقينا على صعيد المنطق والتصنيف المنطقي . وامتنع علينا ادراك الواقع المشخص .
 لذلك نتحتم علينا أن نعود الى دراسة الوقائع القومية دراسة اقتصادية واجتماعية
 وتاريخية . مثل هذه الدراسة غير متوفرة ، أو تكاد تكون غير متوفرة . وذلك
 ثغرة خطيرة لاتسدها اشارات قليلة متناثرة تشير الى غر الأقطار الرأسمالية
 غوراً متفاوتاً ، فهل وقف ماركس ، منذ بداية بحثه ، على المستوى التقويمي ،
 أم انه أحل هذا المستوى محل المفاهيم والمعرفة التي تستند اليها ؟ ربما كانت من
 الأصح القول انه اتخذ لنفسه موقف الرجل الذي يتوقع وتجاوز ، الأمة
 بواسطة الحركة .

ويمكننا أن نقول أيضاً أن ماركس والمجلز قد تأخلا على جبهتين: الأولى ضد لون من ألوان « النزعة اليسارية » (التي تنكر القوميات والمشاكل القومية والمسائل المتعلقة باستقلال الشعوب وحققها في تقرير مصيرها) ، والثانية ضد « انحراف يميني » يرضى بالحدود القومية الضيقة . وكان يمثل هذه النزعة الأخيرة قد جعلوا أمنهم فوق سائر الأمم ، نموذجاً للأقوام الأخرى .

ذلك أمر لا ريب فيه . وأقولنا هذه ليست خاطئة . لكنها نجعلنا ندافع من المفاهيم الى الخطوة الاستراتيجية بل وإلى الخطوة العملية داخل الحركة ، هل يعني ذلك تداعي النظرية أم يعني على العكس أننا نولها الأولوية ؟ تلك هي القضية . والظاهر ان المفاهيم عاجزة عن الهيمنة على الحركة ، وان لهذه الحركة قوانينها الخاصة بها .

منها هذا القانون الذي تنقسم بموجبه الحركة الى ثلاثة اتجاهات : الاتجاه اليساري (المتعصب لفئة دون أخرى) والاتجاه اليميني (الانتهازي) والاتجاه المتوسط (الذي يبيع لنفسه حرية المناورة) ، مما يؤدي بنا الى السؤال : هل وضعت الممارسة العملية حينئذ فوق النظرية ؟ وعندئذ ألا نهبط النظرية الى مستوى الممارسة الضيقة المحدودة ؟ وهل يبقى التفكير على صعيد علمي ؟ ألا يصبح آنئذ علم الاجتماع السياسي دراسة اجتماعية للاتجاهات السياسية ؟ ثم ان هذه الاتجاهات لم تكن تنسب ، في زمن ماركس ، ذلك الوضوح الذي اكتسبته فيما بعد (او خيل لنا انها اكتسبته) ألم يكن الألماني « لاسال » قومياً متطرفاً ومتعصباً للدولة تعصباً لا يلبس ، مع انه كان بمعنى ما ، يسارياً بمعنى في يساريته (فهو صاحب « القانون الغولاذي ») ؟ أما اليمينيون من أتباع برودون فقد اطلقوا نظريتهم لتشمل جملة الافطار الرأسمالية (وبخاصة حول دور التعاونيات والمصارف الشعبية وما الى ذلك) ولم يسلموا بالتالي بالخصائص القومية . وفي عهد الأنمية الأولى ،

راحت النزعة الإصلاحية تتبنى موقفاً فلسفياً أقرب الى مناهضة القومية ، في حين عمدت النزعة المتطرفة الى قبول مفهوم الدولة واعتباره من المعطيات الأساسية للسياسة . وكل هذا لا يسعفنا في إرجاع المشكلة الى حدودها البسيطة ..

فهل نخندي الى الجواب في مقالة مار كس المسماة « تعقيدات هامشية على منهج غوتا » ؟ وهو آخر مقال سياسي كبير له ، جاء بعده « البيان الشيوعي » بثلاثين عاماً ولم يقصد المؤلف الى نشره ؟ وكانت الحركة وقتئذ قد نحوت الى حزب . وراحت تحمل في ثيابها وعود الثورة وآمالها ، وترغم ان تستوحي افكارها من مار كس ، الذي ما زال على قيد الحياة وانكمه المرض . ورأى مار كس من واجبه ان يتخلى عن هذا المنهج وأراد أن يوجه الى القنطين عليه تبجها خاصاً ، لكنه مع ذلك قاطع ورسمي . ذلك لأن منهجهم قد انحدر عن مستوى التفكير النظري . ولم يرق عملهم الى الصعيد العلمي واقتصرت ممارستهم السياسية على جملة من المساومات .

وعلام يدور الخلاف بين مار كس واصحاب منهج غوتا ؟ أنه يدور حول مفهوم الدولة وما يتصل به من مفهوم القومية والواقع القومي . ومن الذي كان مار كس يحاربه ؟ انه كان يحارب شبح « لاسال » الذي مات منذ عشر سنوات ولكنه مافيه متسلطاً على « الحركة » . فهناك نزعة لاسالية تختلف تمام الاختلاف عن « الماركسية » وتغلب في الممارسة السياسية على المفاهيم التي أعدها مار كس في حين ان لاسال لم يستطع مطلقاً أن يرقى الى مستوى المفاهيم . فكان يجهل ماهية الدولة والأجر ، ويثق بحباله وعواطفه وانطباعاته ، ويخلط البغض النقدي بنزعة اختبارية سياسية ، ويقنع بالاطارات القائمة في المجتمع والدولة بل والحكومة . ولما كان أقرب الى الديماغوجية التي تلتقي الجماهير منه الى الثورة رغم ما يتعلل به من مزاج ، فقد نجح منذ بداية « الحركة » في العدول بها الى طريق مخوفة بالأخطار ، حافلة بالكبتات .

ونحت ستار من الغو الجذري ، دس لاسال خطته الاستراتيجية المريبة . وكذلك خطته العملية المشبوهة . ينص منهج غوثا : « لقد حصرت وسائل العمل ، في المجتمع الراهن ، بيد الطبقة الرأسمالية » . وهذا يعني تجنب مشكلة ملكية الاراضي . ولا يصعب علينا ، لأسباب معروفة في ايماننا ، تحليل هذه الصيغة . فقد لمع ماركس الى المفاوضات الخفية التي دارت بين بسمارك ولاسال الذي اعرض عن مهاجمة اصحاب العقارات ولم يتردد في تزوير « البيان الشيوعي » الذي كان قد استظهره ، وذلك ليغطي تحالفه مع الاقطاع ضد البورجوازية . كان لاسال سياسياً ما كرأ ، شديد المكر ..

ثم انه لم يفقه شيئاً من نظرية الأجور ولا المفاهيم الماركسية حول القيمة وفائض القيمة . يقضي منهج غوثا على ان « توزع ثمار العمل بالعدل والقسطاس » . وكيف يكون ذلك ؟ لقد زعم البورجوازيون من اصحاب الايديولوجيات ان العدل يتحقق (او هو متحقق فعلاً) في نظام الانتاج الراهن . كذلك حجب لاسال بقانونه المسمى « القانون الفولاذي » واقع الأجر والطابع الاجتماعي والتاريخي (اي غير « الطبيعي ») لقوانين الأجر ، وامكانات نضال العمال . وكان لاسال قد اقتبس تلك الكلمة اللبية التي نعت بها قانونه من عبارة غوته « القوانين الكبرى الفولاذية » .

ثم ان الكلام المعسول عن العدل وتقسيم ثمار العمل ، استناداً الى حق المساواة ، على جميع افراد المجتمع ، كل ذلك يججب ايضاً مستلزمات الفئرة لانتقالية ، اي الدكتاتورية الثورية ، التي لا بد لها من تحطيم دولة الطبقات المتسلطة ، لكي تنزع منها ملكية وسائل الانتاج وادارتها ، وتزيد من القوى المنتجة . ثم ماهي ثمار العمل ؟ انها جماع ما ينتجه المجتمع . وليس المقصود هنا اعطاء جملة الانتاج لجميع العاملين او لجميع افراد المجتمع (بما فيهم العاطلون عن العمل) .

وذلك لأن تقسيم الدخل الاجتماعي يخضع الى قوانين معينة . فلا بد من التخلي فعلاً عن وسائل الانتاج البالية ، وتوظيف الاموال من اجل زيادة الانتاج ، واحداث رأس مال احتياطي درهأ للكوارث الطبيعية ، واخراج نفقات الادارة التي تتولى الخدمات والاموال الفردية من الناحية الاجتماعية لكنما غير منتجة مادياً ، والاموال المحصنة لرعاية الاطفال والمرضى والعجزة الخ ..

ولقد حدث فعلاً هذا التقسيم للدخل الاجتماعي في المجتمع البورجوازي ، لكنه تمّ على نحو عشوائي واصالح البورجوازية ا وسوف يجري هذا التوزيع في المجتمع الجديد بصورة عقلانية ، تبعاً لحطة مرسومة . بيد أنه ان يبلغ فوراً والعدل ، المنشود . ولا بد ، في الفترة الانتقالية ، من ان تبدو آثار بعض الجروح التي لم تندمل على وجه المجتمع المنبثق عن النظام الرأسمالي القديم . فالسوق ، والانتاج الذي يستهدف التسويق ، وقانون القيمة وتبادل القيم المتكافئة ، كل هذا ان يزول لأسباب اخلاقية ، بل حينما تسمح بتجاوزها القوى المنتجة المنظمة . وبالتالي بطل « حق المساواة » حقاً بورجوازياً ، يتحكم بال عقود وتبادل السلع المتكافئة ، كما بطل حق المنتجين متناسباً مع العمل المبذول كماً وكيفاً ، رغم تقدم المجتمع وتطوره . فتكون المساواة فقط في ان العمل (بدلاً من المال) يغدو المقياس المشترك لتبادل بصورة واعية عقلانية . إذن هذا الحق في المساواة هو حق متباين ، يوازن أحياناً متفاوتة وينظمها . وهو بالتالي ، في مضمونه ، حق ينص على اللامساواة (مثل سائر الحقوق) .

وبذلك تبين لنا الفترة الانتقالية ماهية الحق والقانون ويتعارض التصميم النظري للمجتمع الجديد (المزسس على التحليل العلمي للواقع) مع النهج الاختباري ذي النزعة العملية الضيقة ، ويبقى هذا التصميم على مستوى المفاهيم ويأخذ باعداد مفهوم جديد للحق ويعمد هذا المفهوم الجديد ، حسب مخطط نعرفه حق المعرفة ،

الى ايضاح الماضي بصورة رجعية . فالقانون رغم ادعائه المساواة والعقلانية ، قد ادى في الواقع وظيفة معينة ، هي تنظيم الغافة والعوز وتقسيم عادل في ظاهره فقط لنتاج المجتمع المتفاوت تفاوتاً أساسياً . وبالتالي كان الحق ، على مر العصور ، مظهران : الأول صوغ التفاوت صيغة شرعية ، والثاني ضغط المصالح المتسلطة حتى تكون تلك الصيغة في خدمتها . فيتضح القانون للناس حين يصممون على تجاوزه ، وكذلك يتضح لهم المجتمع الذي ينظمه . وبوسعنا ان نقول الآن ان الدراسة الاجتماعية لحقوق لا تفصل عن الممارسة الاجتماعية ولا عن فكرة التجاوز . فيكون نقد الحقوق جزءاً لا يتجزأ من معرفتها . ولن يتم تجاؤها إلا في آخر مرحلة من مراحل المجتمع الشيوعي وفي مجبوحة من العيش .

يقول مار كس :

« حينئذ فقط ، يمكن الافلات من الطوق الضيق الذي فرضته الحقوق البورجوازية . وبوسع المجتمع ان يضع شعاراً له : من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته » .

فالحقوق وما يطرأ عليها من تقلبات مرهونة بنمط الانتاج . وهي لاتتعلق بالتقدم الفكري ولا بالوعي الاخلاقي . ومن ذا الذي ينزع في هذا القول ؟

« انهم اولئك الذين يعودون الى الظهور وينذرون بمحاكات ايدولوجيا وحقوقية مما درج عليه انصار الديمقراطية والاشتراكية من الفرنسيين » .

ونصل الآن الى المسألة الأساسية أي مسألة الدولة (وبالتالي الواقع

القموي) .

وهنا راج لاسال يهدي أو بالأحرى يمنح خصومه حقوقاً وامتيازات لاسند لها . بدأ يقول : إن سائر الطبقات لا تشكل سوى كتلة رجعية واحدة

بالنسبة للعامل وهذا قول لا يخلو من الشطط والخطأ . فالبورجوازية بحسب ذاتها ، طبقة ثورية بالنسبة للاقطاع والطبقات المتوسطة المصححة على الاحتفاظ بمواقفها ، الناجمة من انماط قديمة من الانتاج . والطبقة السكادحة ثورية بازاء البورجوازية . وهي وحدها قادرة على استكمال تحويل المجتمع . فلم يتصور لاسال ، بمثل هذا الكلام المضلل الذي يخفي مشاريعه السياسية ، الحركة العمالية إلا من زاوية قومية ضيقة ، إذ يعلن منهج غوتا : « تسعى طبقة العمال أول الأمر الى التحرر في نطاق الدولة القومية الراهنة » . ويعقب مار كس على ذلك بقوله ان على الطبقة العمالية باديء ذي بدء ان تنظم نفسها بوصفها طبقة معينة في قطرها ، وان يكون هذا القطر مسرح نضالها . وذلك أمر واضح لاشبهة فيه « وبالتالي يكون نضالها الطبقي قومياً في صورته ، لا في مضمونه » ويعود هنا مار كس الى صيغة البيان الشيوعي « ويبين مصاعب الموقف الراهن وعقباته . فتطابق الدولة القومية الألمانية انما يتحدد في اطار السوق العالمية ومنظومة الدول . وقد يكون للبورجوازية (أو بصورة اعم للطبقات المتسلطة على الدولة) سياسة عالمية دولية . والدليل على ذلك سياسة بسمارك . ومن أجل مناهضتها ، لابد للطبقة العاملة من ان تضطلع بوظائف عالمية دولية . ولألا بقيت الأممية الشيوعية في مستوى أدنى من أممية حزب الأحرار (اتباع حرية التبادل) الذين ينشدون أيضاً السلام والحرية والاخاء بين الشعوب . وخطأ لاسال هو انه كان يعتقد بإمكان تشييد المجتمع الجديد على النحو الذي تقدم به الخطوط الحديدية ، أي عن طريق القروض التي تقدمها الدولة . بمعنى أنه كان يتقن ساذجة عمياء بالدولة ومساعدتها .

وفي نفس الخط الذي سار عليه لاسال ، ينص منهج غوتا على ان الحزب العمالي الألماني يناضل من أجل حرية الدولة ، أي من أجل أن تتحرر الدولة في تولي مقاليد الأمور ، أو من أجل دولة طبقية . ويتساهل مار كس عن معنى هذا

الكلام الذي لا يفيد شيئاً وبذلك يبرهن الحزب الألماني الألماني على أنه لم يدرك مفهوم الاشتراكية ولو ادراكاً بسيطاً ، فهو بدلاً من أن يعتبر المجتمع أساساً للدولة ،

« يعتبر الدولة كما لو كان لها كيان مستقل ، يتمتع بأسس فكرية وأخلاقية خاصة ، وحريات مميزة » .

وطالعنا في منهج غوتا نفس التعابير التي استعملها هيجل في نقد الدولة . لقد كان لاسال من الباع هيجل ، وظن نفسه ماركسياً ، فلم يفهم الدولة ، وانصاع لتعابير الفلاسفة الميغيبية التي كانت تعصف الواقع ونجعله مطابقاً لعقلانية مطلقة . وعلى هذا النحو من التفكير يتم الخلط بين الدولة الحالية (أي معنى الدولة) ودولة ١٠

« لانتعدو أن تكون سوى طغيان عسكري ذي هيكل بيروقراطي ، وضع تحت حاية الشرطة ، وزين بزخرف برلماني ، مع توازن إقطاعية ، وكان خاضعاً لتأثير البورجوازية . »

للك هي دولة بهمارك . وهكذا يتخلى التفكير التقدمي من حيث الأساس عن الأهداف الثورية ، وكذلك العمل السياسي .

يقول ماركس :

« لقد فهم من كلمة الدولة ، ألتنا الحكومية ، أو بعبارة أخرى الدولة التي تشكل ، من جراه توزيع العمل ، جهازاً متايّزاً ، منفصلاً عن المجتمع . »

وبدءاً من هذا الألتباس ، أبتغي فقط اصلاح هذه الآلة الحكومية ، واقتصر العمل « على الحدود التي تسمح بها الشرطة ويمنحها المنطق ، وأكتفي بالمطالبة ، في كثير من الأحيان « برقابة ديمقراطية يمارسها الشعب الكادح ، على هذه الدولة ، وضريبة الدخل والتعليم العام الذي تكفله هذه الدولة .

ثم يدور اللفظ حول الحرية والدولة الحرة . مع ان الحرية لا تعرف
تعريفاً واضحاً إلا ضمن زاوية العمل السياسي وهي ترمي

« الى تغيير الدولة التي نصبت نفسها كجهاز يسمو على المجتمع ، وجعلها خاضعة
للمجتمع خضوعاً تاماً .

ولا يمكن لعبارة أخرى ان تكون اكثر وضوحاً . وبالتالي نلاحظ ان
ماركس لم يتخل مطلقاً عام ١٨٧٥ عن عدائه للدولة . ولكي يجعل رأيه اشد
وقعاً في النفوس ، يضيف الفقرة التالية التي لا تقل عن الأولى قوة وجلاء ، مستكملاً
نظريته بتقدير عام إذ يقول :

« وحتى في يومنا هذا ، نفترب صورة الدولة من الحرية عندما نقيد هذه الصورة
بالذات حرية الدولة » .

فاللعل المتزايد الذي تضغط به مؤسسات الدولة في المجتمع الحديث ،
يزيد من التناقض بين الواقع السياسي والواقع الاجتماعي . فالحرية السياسية انما
تحدد على الصعيد الاجتماعي وبفضله ، لاهل الصعيد السياسي ، والقضية التي يتجنبها
انصار لامال ولاينفك ماركس عن طرحها هي : هل يبلغ الأمر بالدولة الحديثة
الى خنق الحياة الاجتماعية ، واضعافها تحت وطأة الواقع السياسي ؟ بطرح ماركس
هذا السؤال متصدياً لأولئك « الواقعيين » الذين تخلوا عن الآمكات الثورية
باسم « الواقع » الذي قبلوا به . فلم يروا في المفاهيم الأساسية إلا ضرباً من
الوهم والخيال .

كيف تتحول في المستقبل صورة الدولة ؟ وماهي في المجتمع الجديد ،
الوظائف المشابهة لوظائف الدولة الراهنة ؟ لا يمكن ان يكون الجواب عن هذا
السؤال إلا علمياً ، اي على صعيد التفكير النظري والمفاهيم . ويصرح ماركس
بشدة بالغة :

« ان هذه القضية لا تخطو خطوة واحدة بمجرد ان نقرن كلمة الشعب بكلمة الدولة ، وان نكرر ذلك بال طريقة ممكنة » .

وفي الفترة الانتقالية ، تتلقى الدولة من الشعب تربية قاسية . وفي هذه الفترة ، لابد من تجاوز النظام الديمقراطي السياسي لا عن طريق اصلاح الدولة والجمهورية الديمقراطية ، بل عن طريق تقويض الدولة التي نصبت نفسها فوق المجتمع ، وتقويض المجتمع الذي رضي بهذا الوضع . فهناك مظاهر ثلاثة لحركة ثورية واحدة هي : دكتاتورية الطبقة السكادحة ، والديمقراطية الموسعة ، وزوال الدولة عن طريق تجاوز النظام الديمقراطي بالذات .

وهكذا يؤكّد ماركس في هذه الوصية السياسية جميع ماقله وردده عن الدولة . ويمضي في اعداد مفهوم الثورة الاسامي ، وهي التي تعني نهاية الدولة . تلك هي إذن الصلة الوثيقة بين مفهوم الدولة ومفهوم الثورة . انما صلة جدلية ، فيها تناقض ووحدة ، وتجاوز من خلال النفي ، وفترة انتقالية . ولا تستهدف هذه الفترة فقط تقويض الدولة (وهذا موقف فوضوي) بل ترمي ايضاً الى ان يسترد المجتمع الجديد بامرّه تلك الوظائف التي نيّطت بالدولة . فيضمحل الواقع السياسي في الواقع الاجتماعي . فقد اضطلعت الدولة او بالأحرى استحوذت على العقلانية الناقصة الملازمة للمجتمع القائم ، والمحدودة بتناقضاتها الداخلية . ولا بد للواقع الاجتماعي ان يحكم قبضته على هذه العقلانية فيمضي بها نحو الكمال الى ابعد شوط ممكن ، لأن الدولة ، من ناحيتها ، انما تقلب العقلانية رأساً على عقب .

هل كان يعتقد ماركس ، حين سطر هذه الصفحات ، ان تنبأاته سوف تلقى اذنأ صاغية ؟ هل كان يرجو من « الحركة » ان تتمكن من اللحاق بالتفكير النظري وادراك المفاهيم وألا تتخلف عنها ؟ هل كان يؤمن بتتبعه

رجال الدولة ، والسياسيين و « الواقعيين » والنرائعيين ؟ وما الذي كان
 يروجوه من أولئك الذين وجه إليهم رسالتهم ، من أمثال بيل وليكنشت ؟ وما
 الذي كان يقصد إليه من خلالهم ، أو متجاوزاً أشخاصهم ؟ هل شعر ، وهو الذي
 أراد القيام بعمل علمي ، أنه يتجرف بتأثير قوى تنتسب إليه ، أو بتأثير رجال
 عمليين لم يفهموه حق الفهم ؟ أم أنه لمس ، منذ ذلك الوقت ، تدني مستوى
 التفكير النظري وتمافت الحركة الثورية ، وذلك في المائيات كان هذا المستوى
 ربيعاً وفي أعلى درجة ممكنة ؟ فعُتق على القادة فيها وعلى السكادحين أن
 يكونوا ورثة الفلسفة .

كل مانع من هذه « التعقيبات الهامشية » ذات النظرة الدائمة ، أنها
 تنتهي بصرخة عجيبة . يقول ماركس : « لقد قلت فأنقذت نفسي » . فهو قد
 أتم عمله ، بوصفه عالماً ورجلاً ثورياً ، وأبان عما في صدره ، وعمل ما وسعه
 أن يعمل ، ولا تزال مفاهيمه قائمة إلى يومنا ، في روايتنا الخالد ، تلك المفاهيم
 التي يراها كثير من الناس جافة باردة عقيمة ، عن حسن نية أو سوء طوبى .
 لقد بلغت ماركس للعالمين وأودعها « الحركة » الثورية . فما الذي يسعه أن
 يفعل غير ذلك أو أكثر من ذلك ؟ أنه لا يردد قول الحاكم الروماني بيلاطس ،
 ولا يغسل يديه ، ولا يظهر الاستخفاف إنه يلحظ الفارق الرهيب بين رجال الدولة
 (الذين يدعون « الماركسية ») وبين نظرية الدولة ، بين الممارسة العامة
 والممارسة التي أثارها النظرية . ويمكننا ، في صرخته الأخيرة ، أن نستشف
 الأمل والخوف معاً .

فهل قضى آخر أيامه الهادئة في النوم أم في راحة الضمير ؟ من ذا الذي
 يجيبنا عن هذا السؤال .

الخاتمة

يتلخص بحثنا في مقالين :

١ - استخلاص المفاهيم الأساسية التي أعدها ماركس انطلاقاً من الفلسفة الألمانية (هيغل) والاقتصاد السيامي الأنكليزي (سميت وربكاردو) والاشتراكية الأفرونية (سان سيڤون فوريه وبرودون) ، لم يتبع في ذلك طريقة الانتقاء والتوفيق ، بل على العكس طريقة النقد الجذري للفلسفة والاقتصاد السيامي و « المثال » الاشتراكي ، ولما كانت التصورات التي ادر كها المفكرون قبل ماركس محدودة بضيق وجهة نظرهم وأفهم (القومي والفردى) كان لزاماً علينا ان نبين كيف ان النقد الجذري اتخذ له موقعاً في ثغرات هذه التصورات ، فوصلها ووسعها اذ حطم حدودها .

فكان هدفنا إذن ان نظهر نشأة المفاهيم الجديدة (كالبراكسيس ، والمجتمع والروابط الاجتماعية والثورة النخ ...) وكذلك ارباطاتها ضمن مجموعة (كلية) عن طريق السلب أي التجاوز . وكان علينا ان نوضح هذه الحركة وهذه الطريقة التي انتابها الغموض فيما بعد ، لأن التفكير المستوحى من ماركس قد فقد جذريته النقدية (ونحول الى « وضعية ») اي ان نقدنا الواقع الوضعي قد حل محل الأسلوب الذي يستخدم للتجاوز والسلب . وبالتالي يمكننا أن نعيد بناء الفكر الماركسي في حركته ، ولكونه ، وندعم ذلك بالنصوص كيلا نكون عرضة للوقوع في مزلق « وجهات النظر » وفي مزلق « التأويل » .

٢ - ولم يكن غرضنا تلقي نصوص جزئية عند ماركس مؤيدة لتصور

من التصورات اللاحقة لعلم الاجتماع بوصفه علماً خاصاً (او متخصصاً) ، بل ان
نختدي في هذه النصوص الى مشروع يستجيب لتصور عام يمكن قبوله في ايامنا
عن هذا العلم (الجزئي) وان نجد فيها بالتالي الطريقة والمجال والموضوع لعلم
اجتماعي دون ان نمحكم مسبقاً عما تستطيع بقية العلوم الجزئية وبقية العلماء
(من اقتصاديين واثقولوجيين ومؤرخين وعلماء نفس الخ ..) ان
يستخلصوا من تأليف ماركس ومع ذلك كانت غابتنا ان نبين كيف ان
طريقة ماركس تتضمن مشروعاً لايجاد أو اعادة ، أو استقصاء أو خلق كلية
(للمعرفة والواقع) .

يبقى علينا الان ان نوضح قضية متضمنة في اقوالنا السابقة وان نتحقق
منها وهي ان التفكير الماركسي لا يكفي لمعرفة « العالم » ، الرأسمال ، لكنه
ضروري لذلك . وينبغي الانطلاق منه والاستمرار في اعداد المفاهيم الأساسية
وصقلها واستكمالها باضافة مفاهيم اخرى للعلم اذا اقتضت الحاجة . هذا التفكير ،
وهذا التأليف ، هما جزء من « العالم الحديث » وعنصر من عناصر الوضع الراهن
هام وأصيل ومنتج لا يرتد الى غيره ، وخاصة فيما يتعلق بعلم جزئي اقل اهمية
واصاله وخصباً هو علم الاجتماع .

فلنسلم دونما تحليل آخر هنا بفهوم « الوضع » ، على انه نوع من المصادرة .
فقد يكون فقه وضع نظري عالمي ، كما يوجد وضع اقتصادي ووضع سياسي .
ولنحاول تحديد هذا المفهوم ، فيكون تحديداً بأن واحد تبريراً له .

وفي نظر ثيار بضم عدداً من المفكرين يزداد على مر الأيام ، يعتبر ماركس
جزءاً من الماضي ، من الماضي الثقافي للافولكلوري ، وهذا يرتد تقريباً الى الشيء
ذاته ألا وهو أن ثقافة اليوم هي تفكير الباردة ، ذلك الذي كان وقتئذ طليعياً .
يرى هؤلاء الناس ان ماركس يمثل اذن فترة من التاريخ ، وانه قد اخطأ ، او

لم تصح تبؤاته . فقد بشر بنهاية الرأسمالية ، ونهاية الدولة ، ونهاية الفلسفة ، ونهاية الضياع الانساني . وتلك نهايات كثيرة بل هي اكثر مما ينبغي . بيد ان ما اعتقد بزواله ، لا يزال حياً يرزق ، وهو يشند قرة . وممّع ذلك كان تحليل ماركس والمعاني التي استخلصها من تجاوزاً ، تعبر عن واقع القرن التاسع عشر وآماله .

ولقد اجبتنا على هذه الادعاءات بان ماركس قد توقع زوال الرأسمالية القائمة على التنافس وان هذه النبوة قد تحققت ، تحت ضغط مزدوج للطبقة السكادحة ولشركات الحصر . فـلـ حافظت الرأسمالية على وجودها في جزء من العالم ؟ لا ريب في ذلك . لكنها أخذت في التحول . ومن العتب ايضاً التأكيد على انه لم يحدث تغير مطلقاً او ان كل شيء قد تغير في المجتمع المسمى بالرأسمالي الذي استمرت تسيطر عليه (وسائل تختلف عن الوسائل المعهودة في زمن ماركس) الطبقة المسماة بالبورجوازية . ولكي نكشف هذا التحول ونميزه عن القطاعات الراكدة او المنقرضة ، ألا ينبغي لنا الانطلاق من التحليل الماركسي ، وبصورة خاصة من التحليل الذي يتضمنه الكتاب الذي عنوانه « رأس المال »

بؤكد خصوم التفكير الماركسي اننا في ظرف قرن من الزمان ، دخلنا مجتمعاً جديداً كان يتها منذ امد بعيد ، وان ماركس بالذات قد اسهم (رغماً عنه ، ورغم « الثوريين » الذين اسلموه) في اعداده . وقد توطد هذا المجتمع الحديث وفق حركة تضمنت اموراً غير متوقعة ، أو غير قابلة للتوقع ، ويمكننا ان نستمر في تسميتها « بالتاريخ » بدافع العادة

وهنا يختلف نقدة الماركسية في رايهم ومواقفهم . يقول فريق منهم : « الحركة التاريخية واسعة جداً ، كثيرة الشعب ، فلا تستطيع المعرفة ان تدركها وتبين علماء لدع اذن القوي التي تعمل في اتجاه هذا المجتمع الجديد

نقوم بعملها ، والتوتر الذي يحدث فيها هو أيضاً مفيد . فلن نتدخل إلا في سبيل
ازالة العقبات . (ومن جملة هذه العقبات يمكن ان نعتبر بصورة طارئة العمل
المستوحى من ماركس ، اي العمل الثوري الذي يرمي الى قلب العالم
بصورة واعية)

وبقول فريق آخر : « انصد الوقائع رسداً اختبارياً ، ولندرس العالم
الجديد قطاعاً قطاعاً ، بواسطة علومنا الجزئية ، ونستخدم معرفتنا كي تطور هذا
العالم وفق تلك العلوم الفعالة والمحددة بفعاليتها الاجرائية . »

الفريق الأول هم من اتباع الليبرالية الجديدة . وتوشك نظريتهم ان
تخفي نزعة ارادية ، اذ لا يوجد اليوم كما لم يوجد في الماضي مقياس حاسم (بالنسبة
للتفكير الليبرالي) من اجل تحديد تلك العقبات التي يجب ازاحتها امام العقل
والحرية . ونحن نعلم علم اليقين ، في تاريخ القرن العشرين ، ذلك الانقسام بين
الايدولوجية الليبرالية وبين سياستها ، فلطالما اعتقد الديمقراطيون الاحرار (او
نوهوا) ان الحرية تتحقق بمجرد استلامهم مقاليد الحكم ، وكمن مرة بطشوا
« بالفتات اليسارية » لأنهم وجدوا انفسهم منحاكين الى « اليمين » ، وهذا ما ادى
بالديمقراطية الى انحلالها المؤسف لا الى تعمقها او تجاوزها ...

ونحن ندرك بيسر في أقوال الفريق الثاني ملامح الوضعية والعلمية .
فيمكن تسميتهم « بالوضعيين المحدثين » ، « والعلميين المحدثين » . ولماذا « المحدثين » ؟
لأنهم يعتمدون على علوم الانسان بقدر اعتمادهم على علوم الطبيعة أو أكثر .
ولا يبدو عليهم الحرج والأرتباك من طابع هذه العلوم الناقصة ، الجزئية ، ذات
الثغرات ، بل يرضون ان ترداد غموضاً صورة الكائن الانساني . فهم يرفضون
« الكلية » في معرفة الواقع الانساني وفي تحقيقه . ويقولون بدراسة إجرائية
للواقع الاجتماعي مفيدة عملياً لكنها محدودة جزئية . وبما يجب ذكره ايضاً هو

ان بعض العلوم الحديثة (كنظرية الإعلام والسيرنطيقا) هي ابضاً ذات صفة عملية تمنح نحو الكلية . ثم ان هذه الوضعية الجديدة لفصل (او تعتقد انها فصل) في النزاع اصالح الرصد .

فالموضوع الذي تدرسه او تمتلك ناصيته ، تدبجه بمجرد الهيمنة عليه في منظومة او في بنية ، يكون فيها العلم والعالم جزءاً (وجزءاً صغيراً) داعجاً ومندجاً . اذن هذا المجتمع الذي نلحه ، لابد من تنظيمه ، على ما يبدو ، وانشائه جملة اي جعله كلياً . ومن الذي ينهض بهذا العبء ؟ الدولة طبعاً ، وفي اطار هذه الدولة فئات محددة هي التكنوقراطيون ، إفيستطيعون ذلك ؟ أليسوا منقسمين على أنفسهم ؟ ألا يمثلون مصالح متنافرة ؟ أليسوا يختلفون حسبما يكون عملهم في اطار القطاع العام ورأسالية الدولة باستخدامهم الوسائل التي يقدمها لهم هذا القطاع (في فرنسا على الأقل) او حسبما يعملون في قطاع الرأسالية الخاصة ؟ ألا يسبب عملهم تناقضات جديدة في هذا المجتمع ، وفي هذا النظام الرأسالي ، وفي هذه الدولة ، بدلاً من إيجاد حل لها ؟ هل تتوافق عقلانية الدولة مع عقلانية التقنية (اي عقلانية الفكر التحليلي الإجرائي) ؟ تلك هي اسئلة تطرحها على جميع من يشاء الاجابة عنها . يبقى مع ذلك ان هذه المحاولة بصاحبها ايدولوجياً ضمنية ، تتبلور هنا او هناك . فثمة مفاهيم نسبت اليها أهمية حصرية ، ولها حقاً مجال تصح فيه ، ولكنهم اساؤوا استعمالها عن غير حق باخراجها عن حدودها (كفاهيم البنية والجملة والوظيفة) ، هذه المفاهيم ليست هي ابضاً من مصدر إيديولوجي ؟

يمكننا ان نظن ذلك ، بل نحن نؤكد .

ثم لابد لنا من تسمية هذا المجتمع الجديد الذي ينشأ عن التحول ، فاي اسم يناسبه ؟

لقد اقترحت له تسميات عديدة : المجتمع الصناعي ، المجتمع التقني ،

مجتمع الاستهلاك ، مجتمع الجماهير ، مجتمع المهر ، مجتمع السعة ، المجتمع العقلاني الخ ... وكان لكل من هذه التسميات انصارها واقدادت الى ظهور منشورات ذات اصدا داوية .

فلنستقص بسرعة كلاً من هذه الفرضيات ، لأن الموضوع هنا يتعلق بفرضيات حول السعة الاساسية لهذا المجتمع الناشيء عن التغيير الراهن . والفرضية تلخص بتسمية ، وهذه التسمية تشدد على صفة من الصفات ، ونحوها الى تعريف وحينئذ تختفي الفرضية التي تتضمنها النظرية . فلنبعث مما تحتوي كل من هذه الفرضيات من صواب وخطأ ، ومن عناصر ثابتة (أو ظروف طارئة) ، ومن عوامل قائمة على أساس واخرى لا نخلو من تجاوز . وسوف يكون تحليلنا مع الالف سريعاً مقتضياً ..

لنأخذ المجتمع الصناعي . إذا فحنا من هذه التسمية ان الانتاج الصناعي لابد ان يتغلب شيئاً فشيئاً على الانتاج الزراعي ، كان الأمر واضحاً لا ريب فيه . وعلينا أن نقر بان ماركس هو اول (او ان شئت الثاني بعد سان سيمون) من استنبط هذه الصفة الأساسية للمجتمع في إطار الرأسمالية القائمة على التنافس . فهل يحق لنا ان نستنتج منها تحليلاً معمقاً للمجتمع المعاصر أو للمجتمعات الراهنة ؟ لوفعلنا ذلك لدلنا على « اقتصادية » ضيقة نكرها صراحة الطريقة الماركسية . ثم أن الاقتصار على هذه التسمية يؤدي الى حجب الفروق بين المجتمعات الصناعية ، وهي فروق ناجمة عن تاريخها . فاذا فرضنا جدلاً ان اللفظة « المجتمع الصناعي » تشير الى نموذج أو الى جنس اجتماعي ، يمكن ان تختلف الأنواع الموجودة ضمن هذا الجنس . وب مجرد اعتبار الجنس تغفل الفروق النوعية ، وبخاصة للفروق بين المجتمع الرأسمالي (او المجتمعات الرأسمالية) والمجتمع الاشتراكي (أو المجتمعات الاشتراكية) . ومن المؤكد ان هذه الفروق قائمة بل هي في شدة متزايدة رغم التأثير المتبادل والتداخل المتعدد بين هذه المجتمعات . ثم اننا

من جهة ثانية ، مرعان مايقودنا البحث الى التمييز بين النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي . لقد لاحظنا كيف ادخل ماركس ذلك التمييز بين الكمي والكيفي .

فنحن نشهد في العالم الحديث نموا ملحوظا بل مشهودا ، دون ان يرافقه تطور ، بل لم يخطر في بال ماركس ، وهذا اثر من آثار تدخل الدولة تدخلا شديدا . فالتطور الاجتماعي (والثقافي) لا يمكن ان يأتي إلا من انطلاقة تورية مندرجة ومنظمة في مؤسسات مرنة ، ومن تعميق للديمقراطية ، ومن شبكة نشطة تستوعب القاعدة ، وتعبّر عن الحاجات الاجتماعية ، ومنذ اللحظة التي نغير فيها اهتمامنا لهذا المظهر من مظاهر البراكسيس ، فإننا نعود شغلا أم أبينا الى نظرية انحلال الدولة .

والنقطة الأخيرة في هذا البحث : هي ان هناك واحات من الصناعة ، ونقاطا تستقطب النمو ، في صحارى الأقطار التي لم تتطور وحيث لايزال الانتاج الزراعي مهيمنا ولمدة طويلة من الزمن . وبهدف هذا الانتاج توفير المقومات الضرورية لتصنيع يتفاوت بتفاوت الأقطار .

واذا تناولنا التسمية الثانية « مجتمع الاستهلاك » ، فينبغي الانغفل ان اولئك الذين يملكون الانتاج هم الذين يخلقون المستهلكين بوسائل متنوعة ، أقواها الدعاية . كما ينبغي الانغفل ايضا ان « مجتمع الاستهلاك » هذا ، لايعنى مطلقا بالحاجات الاجتماعية ، بل هو لايعنى بالحاجات الفردية إلا تبعاً لمقياس الربح . فاذا استطاع تلبية حاجات بدائية ، عجز عن إشباع حاجات أرقى تظهر بمظهر مصطنع غريب . بل يبدو ان تلبية الحاجات البدائية في هذا المجتمع يصاحبها الاقتصاد على الأمور الأساسية في الاستهلاك . فضلا عن أنه ليس من المؤكد ان الحاجات البدائية نفسها (من مسكن وتعليم الخ ...) تجد تلبية لها ، إذ يحل فقر مستحدث محل الفقر القديم .

مجتمع السعة إذن ؟ ان اولئك الذين افترضوا هذه التنمية اظهروا حدودها ، فقد اخفوا في الولايات المتحدة « يكتشفون » الفقر . ويشيرون الى تدني مستوى المعيشة لدى اقلية واسعة (من زوج ، ومهاجرين جدد ، و « مرارعين » الخ ...) فالتبذير والاستهلاك الباهظ لدى فئات من اصحاب الامتيازات ، لابسها اخفاء الفقر و « الفقر الجديد » لدى فئات أوسع منها بكثير .

مجتمع الهم ؟ لم يزد وقت الفراغ عند غالبية الناس ، حتى ولو تناقص وقت العمل . فالزمن المضغوط ، (في « المواصلات » مثلاً) يبتلع هذا الفراغ المزعوم . ثم لابد من العمل المستمر لتوظيف الأموال . وهذه الأموال التي تتطلبها الآلات ، والفروع الصناعية المستحدثة ، وغزو الفضاء ، ومساعدة الأقطار المتخلفة ، هي أموال ضخمة . يتساوى في ذلك الأقطار « الاشتراكية » مع الأقطار « الرأسمالية » .

مجتمع المدن ؟ نقبل بهذه التنمية حول « أقطاب النمو » ، ولا نقبل بها في الأقطار التي تضم فلاحى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، حتى الأحياء البائسة التي يتكدس فيها الريفيون الذين اجنثوا من جذورهم .

مجتمع الجماهير ؟ ولكن ألم يؤسس المجتمع منذ آلاف السنين على أساس

الجماهير ؟

مجتمع تقني ؟ الظاهر ان طغيان التقنية هو في الواقع خاصة أساسية من خواص « التطور الحديث » ، ما يحفزنا على التأمل والتفكير . إذ يخلط كثير من الناس بين تسارع التقدم التقني و « تسارع الزمن التاريخي » المزعوم ، أي التطور الاجتماعي والثقافي في حين أن انفصام هذين المظهرين للبراكسيس يبدو سمة أساسية من سمات « التطور الحديث » . ويساعد طغيان التقنية على اطالة عمر

الرأسمالية إن لم يتمكن من انقاذها . لذلك اتخذت الرأسمالية شكل المنظمات الضخمة (ذات الحصر ، أو التابعة للدولة) غايتها تأمين التقدم التقني . وفي رأي ماركس ، لن تستطيع البورجوازية البقاء على قيد الوجود ما لم تغير بنفسها تغييراً جذرياً بأمروط الإنتاج ، وإلا قامت الثورة بهذا التغيير . ويرى ماركس أيضاً ان هناك صلة وفارقاً بين اللطفيان (التقني) على العالم الخارجي ، وبين استيلاء الانسان على طبيعته الخاصة ووجوده الاجتماعي ، وحياته اليومية وحاجاته ورغباته ثم ان التقنية لا تطفئ إلا إذا توفر لها ظرف دولي ملائم اي عندما تتجابه « المعسكرات » الاشتراكية والرأسمالية . وتتحدى « الأنظمة » بعضها بعضاً . فيحصل السباق نحو التسليح وغزو الفضاء . ويمكن لهذا الظرف مع ذلك ان يستقر في بنية اجتماعية .

والأساس الاجتماعي الذي تقوم عليه جماعات معينة (من تقنيين وبيروقراطيين) ترمي الى ان تظهر بظهر الطبقات دون ان توفق في مسعاها ، هذا الأساس الاجتماعي للتقنية له مخاطره . وحينما ان توضع هذه المخاطر ، فلا تقتصر على مجرد تعريفها . ذلك ان التعريف ، من ناحية ما ، ينزع دائماً الى حجب هذه الأخطار ويعرض الأماكن المثير للقلق كما لو كان تاماً مستكملاً . وبالتالي يتهاوى التعريف تحت ضربات النقد الجذري ، اي التفكير الجدلي ، بامصر بما تهوي التسميات الأخرى .

ومن الممكن ان تكون هذه الفترة (فترة التحول والانتقال) غير قابلة للتسمية على نحو دقيق . فالى ابن نحن سائرون ؟ من يدري ؟ ومن يمكنه ان يوضح لنا ذلك ؟ فنحن إذن لتحرك دون غاية مرسومة ، رغم وجود سبب وجيه ملازم لهذه الصيرورة . ألا يكون تقدمنا هذا من قبيل « الفرار الى الأمام » فيندفع المجتمع الحديث نحو مستقبل غامض يصعب تحديده ، نحو الممكن والهمال ، من خلال الذعر الذري ، وخطر الافناء ، والجنون (العقلاني) للسيبرنيطيقا

فاذا نحن ابينا ان نقف عند هذا الحد ، اي عند هذا التساؤل الغامض غير
المحذود ، علينا أن نحاول تفصي الممكن والمحال . وكيف السبيل الى ذلك ؟
انطلاقاً من مار كس ، فنتبع خطأ هادياً هو مفهوم التجاوز (تجاوز الفلسفة
والاقتصاد السياسي بوصفه توزيعاً للاموال في حال العوز، وتجاوز الدولة والسياسة) -
وحينئذ نبتقي في خاطرنا بعض الأسئلة الأكثر دقة، إن لم تكن الافضل تحديداً .
مثلا : هل يمكن للاقطار الاشتراكية التي تنتسب الى مار كس والمار كسية ان
تقرب البراكيس من المفاهيم التي اعدّها مار كس ، مفاهيم الثورة والحربة ؟ هل
تستطيع هذه الاقطار ان تضع حداً لهذا التباعد بين الايديولوجية والممارسة وهل
يمكن للدولة ان تتلائم في الاشتراكية الراهنة ؟ وهل تقوى الادارة الاجتماعية
على أن تحل محل التخطيط الاستبدادي ؟ وهل يمكن ان يزاح الجبر الذي أقامه
الماضي ؟ أما في البلدان الرأسمالية فهل يمكن لعملية التحويل الاشتراكي
للجتمـع ، أن تستمر وتنضج في رعاية الرأسمالية دون أن تفضحها ؟
أو بصورة أعم ، هل يقوى التطور ، بفضل طفرة كيفة ، على اللحاق بالنمو
الكمي الذي سبق التطور بصورة ملموسة ومدعشة في أكثر الاقطار ان لم يكن
فيها جميعاً ؟

إن التسميات المقترحة تتم عن ايدولوجيات وأساطير وطوباويات
بنسب متفاوتة . وان النقد الماركسي يبددها كلها كتضاف منازعات جديدة الى
التناقضات القديمة وتحل محلها . مثال على ذلك : النزاع الحاد بين الكمي (النمو)
والكيفي (التطور) . وهذا مايفضي الى « تعقيد » العلاقات الاجتماعية تقنعها
وتناقضها عناصر تقابلها . فالسيطرة على العالم الخارجي تتوثق وتدعم ، بينما يركد
أو يتقهقر استيلاء الانسان على طبيعته الخاصة ، لأن السيطرة الأولى هي من نطاق
النمو بينما الثانية من نطاق التطور .

الفهرس

ص		
٣	التفكير الماركسي وعلم الأجتاع	الفصل الأول
٢٧	البراكسيس أو الممارسة العملية	الفصل الثاني
٦٣	الدراسة الاجتماعية للمعرفة والأيدولوجيات	الفصل الثالث
٩٥	الدراسة الأجتماعية للطبقات الأنسانية	الفصل الرابع
١٢٩	علم الأجتاع الحيامي : نظرية الدولة	الفصل الخامس
١٩٧	خاتمة	

الطبقات الاجتماعية ، والقوى المنتجة وعلائقها
بعضها ببعض ؛

الدولة ، ما معنى زواياها ؛

الابديولوجيا ، معنى هذا المفهوم وحدوده ؛

البراكسيس ، أو الممارسة وعلاقتها بالنظر ؛

نذك هنا بعض المسائل التي يعالجها هنري لوفيفر في
هذا الكتاب الذي يجمع بين العمق والسهولة . فهو
يلخص سوسولوجيا كارل ماركس بكل مسائلها
وأبعادها على ضوء منجزات علم الاجتماع الحديث .
والواقع أن المؤلف ينتهضي علم الاجتماع ، فيشير
كل ما يمكن أن تُبره مؤلفات كارل ماركس من
مسائل سياسية واقتصادية وفلسفية .

إنه ، من وجهة نظر أخرى ، قراءة لمشا كنا
الراعية على ضوء تعاليم كارل ماركس .

أما المؤلف ففني عن التعريف ، إذ أنه كرس
حياته العلمية للدراسات الماركسية ، وقد سبق أن
نشرنا له كتاب « فكر لينين » .